UNIVERSITATEA DE STAT DIN MOLDOVA

Catedra Sociologie şi Istoria Filozofiei
Catedra Filozofie

DIN ISTORIA GÎNDIRII FILOZOFICE

Partea I

DE LA ANTICHITATE LA RENAŞTERE

Manual

Aprobat
de Consiliul
ştiinţific al facultăţii
de Filozofie şi Psihologie

Chişinău – 1999

DIN ISTORIA GÎNDIRII FILOZOFICE. Partea I (De la Antichitate la Renaştere): ***Manual*** – Chişinău: Universitatea de Stat din Moldova, 1999. – 317p.

* * *

Redactor ştiinţific – **Maria BULGARU**,
doctor habilitat în filozofie,
profesor universitar

Recenzent – **Petru PASCARU,**
doctor habilitat în filozofie,
profesor universitar
(Universitatea de Arte din Moldova)

* * *

Capitolele şi paragrafele manualului au fost elaborate de colectivul de autori:

Dumitru C|LDARE, Ştefan LUPAN	– capitolul I;
Ştefan LUPAN	– capitolul II;
Vasile ONICOV	– capitolul III (§ 1-4);
Eugenia FONARI	– capitolul III (§ 5);
Svetlana COANDĂ	– capitolele IV, VI (§ 1-4);
Maria BULGARU, Vasile ONICOV	– capitolul V (§ 1-5);
Dumitru CĂLDARE	– capitolele V (§ 6), VI (§ 5).

© USM, 1999

S U M A R

Cuvînt înainte 5

Capitolul I. FILOZOFIA ANTICĂ ORIENTALĂ 7

§ 1. Gîndirea filozofică în Mesopotamia 10
§ 2. Gîndirea filozofică în Egiptul Antic 12
§ 3. Filozofia antică în India 29
§ 4. Filozofia antică în China 34

Capitolul II. FILOZOFIA GRECIEI ANTICE 45

Perioada presocratică

§ 1. Şcoala din Milet. Thales, Anaximandru, Anaximene 45
§ 2. Pythagoras şi şcoala pitagorienilor 51
§ 3. Şcoala eleată 58
§ 4. Materialismul atomist 71
§ 5. Sofiştii 78

Perioada clasică

§ 6. Socrate şi şcolile socratice 84
§ 7. Platon 92
§ 8. Aristotel 100

Capitolul III. ŞCOLI FILOZOFICE ELENISTE. 114

§ 1. Epicureismul 114
§ 2. Stoicismul 127
§ 3. Scepticismul 136
§ 4. Neoplatonismul 139
§ 5. Cicero 142

Capitolul IV. IDEI FILOZOFICE LA GETO-DACI 160

Capitolul V. GÎNDIREA FILOZOFICĂ ÎN EVUL MEDIU 170

§ 1. Filozofia patristică 170
§ 2. Scrierile patristice în ţările române în epoca feudalismului timpuriu 192
§ 3. Filozofia scolastică. Problema universaliilor 200
§ 4. Filozofia medievală arabă 220
§ 5. Gîndirea medievală în ţările române (sec. XIV–XVI) 225
§ 6. Idei social-politice şi filozofice în opera "Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie" 237

Capitolul VI. GÎNDIREA FILOZOFICĂ ÎN EPOCA RENAŞTERII 257

§ 1. Umanismul 259
§ 2. Neoplatonismul şi aristotelismul 269
§ 3. Filozofia naturii 279
§ 4. Filozofia socială 293
§ 5. Concepţiile social-politice şi filozofice ale lui Constantin Cantacuzino Stolnicul 305

Cuvînt înainte

"Omul trăieşte, ia atitudine, crede într-o multiplicitate de valori, le ierarhizează şi dă astfel sens existenţei sale prin opţiuni care depăşesc neîncetat frontierele cunoaşterii sale efective. Sinteza raţională între credinţe, oricare ar fi ele, şi condiţiile cunoaşterii este ceea ce am numit-o "înţelepciune" şi aceasta ni se pare a fi obiectul filozofiei".

J. Piaget

Chiar de la început filozofia a primit cele mai diverse interpretări, toate fiind însă orientate spre dezvoltarea spiritului omenesc. Prin filozofie spiritul se înalţă la ceea ce există în mod absolut, la cunoaşterea autentică, la realizarea morală a ideii. Filozofia este mai întîi gînd şi faptă cumpănite. Gînd cumpănit: prin ordinea şi unitatea puse în cunoaştere; faptă cumpănită: prin stabilirea principiilor din care decurg normele de conduită.

Orice filozofie este o istorie a filozofiei, căci ea vine şi din filozofiile anterioare ei, din lumea gîndurilor filozofice care i-au premers, continuînd această lume prin problematica specifică şi limbaj propriu. Istoria filozofiei studiază procesul apariţiei şi dezvoltării celor mai diverse învăţături, concepţii, şcoli, curente filozofice, originalitatea cărora este imprimată în ţesătura spiritualităţii mondiale. Istoria filozofiei include în sine toate învăţăturile filozofice, considerîndu-le trepte în cunoaşterea lumii de către om şi negînd afirmaţiile precum că există popoare ce n-au contribuit cu nimic la dezvoltarea filozofiei. Istoria universală este "suita eternităţii" pe care o compun toate popoarele. Fiecare popor îşi are gradul său de perfecţiune incomparabil cu altele şi îşi face bucata sa în mod specific. În acest context de idei este binevenită încercarea

autorilor de a intercala gîndirea filozofică universală cu cea românească, evidenţiind particularităţile şi facilitînd astfel înţelegerea căilor de dezvoltare a gîndirii naţionale.

Una din trăsăturile esenţiale ale istoriei filozofiei este diversitatea. Însă ea nu constituie o simplă îngrămădire de teorii deosebite, ci o integritate, un sistem în permanentă dezvoltare, în care învăţăturile filozofice se succed, se depăşesc, se determină una pe alta în mod dialectic. Istoria filozofiei nu se reduce doar la descrierea concepţiilor filozofice. Sarcina ei principală constă în a dezvălui legităţile apariţiei şi rezolvării problemelor filozofice, devenirii categoriilor filozofice, dezvoltării gîndirii dialectice etc.

"*Din istoria gîndirii filozofice*" cuprinde cele mai principale etape de dezvoltare a gîndirii filozofice – de la apariţia ei în China, India, Mesopotamia, Egipt, Grecia şi Roma Antică pînă la epoca contemporană. Autorii nu pretind însă la o reflectare deplină a problemelor istorico-filozofice din aceste perioade. Ei s-au oprit doar asupra celor mai importante concepţii ale gînditorilor filozofi, prin care au fost promovate principiile adevărului, dreptăţii, binelui, frumosului, ideile umaniste, tendinţele democratice.

În cadrul acestui manual şi-au găsit locul potrivit diverse modalităţi de interpretare a lumii ce pot servi drept impulsuri în descoperirea unor noi abordări ale problemelor veşnice ale umanităţii. El este destinat studenţilor, profesorilor, savanţilor şi sperăm că va fi un instrument util de lucru pentru toţi cei ce sunt orientaţi spre a-şi desăvîrşi înţelepciunea, gîndirea creatoare, arta dialogului cult, spiritul critic în judecată, rămînînd în acelaşi timp fideli propriilor principii filozofice.

Maria Bulgaru

CAPITOLUL I

FILOZOFIA ANTICĂ ORIENTALĂ

Filozofia antică propriu-zisă este gîndirea filozofică a societăţii sclavagiste şi cuprinde secolele VII î.e.n.-VI e.n. (cînd împăratul Iustinian a lichidat în a. 529 ultima şcoală de filozofie – Academia Platoniană din Atena). În legătură cu orînduirea sclavagistă şi cu scindarea societăţii apare pentru prima dată filozofia ca mod de gîndire în esenţă deosebit de gîndirea mitologică precedentă. Principala metodă a gîndirii în societatea primitivă, bazată pe relaţiile gentilice de rudenie, este transpunerea acestor relaţii peste viziunea generală asupra lumii: şi soarele, şi luna, şi stelele, şi vînturile, şi apele, şi pietrele, şi pădurile – toate erau personificate şi puse în astfel de relaţii de rudenie. Metoda filozofiei constă în reprezentarea lucrurilor în categorii nemateriale, care stabilesc comunitatea grupurilor de obiecte sau fenomene după oarecare trăsături.

Termenul "*filozofie*" a fost creat de antichitatea greacă (unii afirmă că primul l-a folosit Pythagoras, alţii – că Herodot – *n.aut.*) şi este compus din două cuvinte φιλεω – iubesc, îmi place şi σοφια – înţelepciune. În linii mari, filozofia a apărut ca o activitate, o tendinţă de a cunoaşte adevărata esenţă a lucrurilor. Pythagoras socotea că această esenţă a lumii, "ştiinţa supremă", constă în "ştiinţa numerelor", căci cifrele sunt ultimele abstracţii ce unesc proprietăţile lucrurilor. Herodot susţinea că filozofia este o iscusinţă deosebită de a descoperi lucruri înţelepte în orice direcţie. Platon numea filozofia cercetare şi cunoaştere a adevărului, spre deosebire de simpla "părere" pe care o poate avea fiecare despre lucruri. Aristotel înţelegea prin filozofie

două lucruri: filozofia ca descoperire a legităților şi principiilor ştiinței (matematicii, fizicii, eticii, poeticii etc.) şi filozofia ca ştiință despre principiile supreme ale existenței, protofilozofia, care mai apoi a primit denumirea de ***metafizică***. Filozofia s-a constituit de la bun început ca formă specifică de manifestare a conştiinței sociale, în sensul efortului de interpretare a existenței, a naturii şi a omului. Concomitent cu scindarea societății în sclavi şi stăpîni, această conştiință începe să reflecte două interpretări ale realității – *materialistă* şi *idealistă*. Idealismul, inclusiv cel teologic, va constitui suportul justificativ al superiorității păturilor sociale dominante, cu interesele şi năzuințele conservatoare. Materialismul, însă, tinzînd să generalizeze cuceririle omului în activitatea lui cu mediul naturii, era gîndirea păturilor progresiste ale societății, interesate în dezvoltarea forțelor de producere. Lupta dintre viziunea materialistă şi cea idealistă are o confirmare deplină în cunoştințele referitoare la dezvoltarea culturii, a ştiinței şi a gîndirii filozofice în țările care au fost leagănul celor mai vechi civilizații şi în care orînduirea sclavagistă s-a instaurat cu vreo 2600 de ani în urmă – Mesopotamia, Egipt, India şi China. Firește, în diferite regiuni ale lumii filozofia a avut legături genetice de influență, transmițîndu-se odată cu legăturile economice, comerciale şi politice. Din China şi Babilon au fost aduşi în oraşele Ioniei din Asia Mică germeni de cunoştințe astronomice, matematice şi fizice, care au fost prelucrate în mod original şi folosite în practică: au fost concepute cele mai simple instrumente de cercetare, a fost alcătuit calendarul ş. a.

În cultura europeană istoria gîndirii era studiată mult timp din perspectiva unui europocentrism, gîndirea şi civilizația Orientului fiind îndepărtate de interesul ştiinței occidentale ca neînsemnate pentru cultură. Mai tîrziu ele au fost interpretate tendențios ca o mentalitate preponderent mistică, indiferentă

față de valorile raționale şi valorile progresului uman. Astăzi, însă, cînd istoria gîndirii este preocupată şi de problema apariției gîndirii, cultura de gîndire din Orient prezintă un interes firesc.

Una din trăsăturile deosebite ale filozofiei antice este corelația ei cu cercetarea naturii, fapt ce a contribuit ulterior la dezvoltarea unor asemenea ştiințe ca astronomia, fizica, biologia. La începuturile ei filozofia nu putea fi în afara cunoştințelor despre natură. Procesul de cunoaştere a naturii de asemenea genera unele probleme cu caracter filozofic. Această stare concrescută a ştiințelor timpurii cu filozofia se numeşte **sincretism**. Atrage atenția faptul că concepțiile filozofice ale primilor cugetători antici sunt în prealabil reflecții asupra naturii şi fenomenelor naturale şi de aceea ocupațiile lor filozofice au fost supranumite **naturfilozofice**. Premisele sociale ale apariției gîndirii filozofice sunt mişcările ce au pus capăt orînduirii gentilice şi au scindat societatea în două părți mari – sclavi şi stăpîni de sclavi. Filozofia apare ca o nouă formă de percepere a lumii îndreptată împotriva formei anterioare mitologice de gîndire. Însă pentru mult timp în gîndirea filozofică mitologia rămîne împletită astfel, încît devin imperceptibile concepțiile primilor filozofi fără a cunoaşte miturile ce dominau gîndirea anterioară.

§ 1. Gîndirea filozofică în Mesopotamia

În "ţara dintre cele două rîuri (Tigru şi Eufrat)" şumerienii au trecut la sclavagism pe la sfîrşitul mileniului IV î.e.n. Aici a apărut scrisul, mai întîi pictografic, iar apoi – cuneiform. Tot aici sunt atestate şi cele mai vechi reprezentări cosmologice. Şumerienii, iar apoi semiţii din Accad îşi imaginau lumea ca provenită din naşterea şi activitatea unor persoane divine. La început din nimic se naşte o pereche de zei – Apsu şi Tiamat – oceanul şi marea, unul dintre care este masculin, iar celălalt – feminin. Oceanul şi marea personificate dau naştere tuturor lucrurilor şi fiinţelor. Cu alte cuvinte, totul apare din apa activă şi plină de viaţă. Din cuplul iniţial apare o altă pereche de zeităţi – Lahmu şi Lahamu, iar mai tîrziu – Anşhar şi Kişhar, care reprezintă Cerul şi Pămîntul. La rîndul lor, aceste zeităţi dau naştere celor mai importante zeităţi din panteonul babilonian: Anu – Cerul, Enlil – Pămîntul şi Enchi – apa, Oceanul mondial.

În "***Poemul creaţiei***", scris pentru cinstirea zeului Babilonului Marduk şi păstrat pe plăcile bibliotecii din Nippur se arată felul în care această zeitate cucereşte un loc de frunte în lupta cu Tiamat. Aceste scrieri conţin reflecţii moral-filozofice despre nedreptate şi suferinţele omului din urma acesteia:

"Abia am căpătat viaţă, că am şi ajuns la capătul ei,
Am privit în urmă: n-am văzut decît răul, numai rău.
Suferinţa mea a crescut, eu nu am avut ce mi se cuvenea.
L-am chemat pe Dumnezeu, dar el nu şi-a arătat faţa;
Am invocat pe zeiţa mea, dar ea nici nu şi-a ridicat capul;
Ghicitorul cu arta profeţiei n-a putut să-mi arate viitorul,
Şi vraciul, făcînd un sacrificiu, n-a reuşit să-mi
lumineze mintea.
M-am adresat necromatului şi nici el nu mi-a

deschis mintea,

Magicanul, cu toată arta magiei, nu a micşorat mînia,

ce s-a îndreptat asupra mea...”

Din literatura şumeriană s-au păstrat multe poeme despre Ghilgameş, regele oraşului Uruk, în care se spune despre setea de nemurire a omului. Trecerea prin viaţă este unica cale şi spre nemurire şi spre stingere fără urmă. Aici este exprimată ideea, că munca creatoare este sensul suprem al vieţii, prin care se învinge moartea.

În “Poemul creaţiei” Marduk îşi propune să facă omul din amestec de pămînt cu propriul sînge. Reprezentările, în bună parte mitologice, despre menirea omului în lume ne arată că zeii l-au creat pe om ca să-l pună în serviciul lor. Fiind plăsmuit după chipul lor, omul trebuie să se conformeze voinţei zeilor, căci altmintrelea este pedepsit prin boli, foame, secetă, potopuri, care îl prefac pe om din nou în noroi. Contemporan cu Codul lui Hammurappi (apr. 1800 î.e.n.) este “Discuţia dintre stăpîn şi sclav” din care se vede strînsa legătură dintre concepţiile filozofice şi ideologia de clasă. Sclavul este înfăţişat cu o bogată experienţă de viaţă, suferind de greutăţile ei, pe cînd stăpînul este dominat de patimi nestatornice. Sclavul se pronunţă pentru egalitatea tuturor oamenilor în timpul vieţii şi se opune legendelor despre răsplata de după moarte pentru nedreptăţile vieţii. Moartea îi nivelează pe toţi oamenii şi, deci, însăşi firea arată că oamenii nu trebuie să se ridice unii mai sus decît alţii, lezînd drepturile altora. «Urcă-te pe mormanele oraşelor distruse, – *spune sclavul*, – şi uită-te la craniile oamenilor care au trăit demult sau de curînd. Care din ei a fost rău şi care din ei a fost bun?”. Deci, gîndirea filozofică îşi croia cale prin retrăirea coliziilor vieţii sociale, prin analiza concepţiilor mitologice şi religioase ce dominau atunci.

§ 2. Gîndirea filozofică în Egiptul Antic

Spre sfîrşitul mileniului al IV-lea orînduirea sclavagistă se stabileşte de asemenea în Egipt. Un sistem mitologic bine închegat reprezenta toate relaţiile dintre societate şi natură. Regele (faraonul) era divinizat, lui i se atribuia puterea de a chema ploaia, de a schimba anotimpurile, de a provoca revărsările Nilului etc.

Economia Egiptului Antic se sprijinea în special pe agricultură, temelia căreia o constituia irigarea. Condiţiile climaterice în care se afla Egiptul (soarele arzător, lipsa de apă) impuneau o grijă permanentă pentru folosirea raţională a resurselor acvatice. A fost creat un sistem de irigare care îndeplinea un rol hotărîtor în viaţa egiptenilor antici. Problema apei, a folosirii ei raţionale se afla în permanenţă în centrul atenţiei statului egiptean.

Se dezvolta şi vităritul. Un nivel înalt a atins măiestria construcţiei, meşteşugul de prelucrare a lemnului, a pietrei, a lutului, a pieilor, a papirusului, a pînzelor de in.

În Egipt în locul comunităţilor primitive apar şi se afirmă obştile de agricultori, care se sprijineau în special pe munca colectivă şi care au existat o perioadă istorică îndelungată. În economia Egiptului în care domina agricultura muncile erau îndeplinite ca regulă de ţăranii obştilor săteşti. Tehnica irigaţiei necesita un anumit nivel de cointeresare materială şi de responsabilitate incompatibil cu cel al sclavului.

Regele (faraonul) era considerat proprietarul întregului pămînt din ţară. Proprietatea privată ce exista în Egipt avea statut de donaţie regală. Libertatea socială în sensul deplin (ţinînd cont, desigur, de caracetrul societăţii sclavagiste) de asemenea exista numai în forma dăruită de rege. Astfel, statul reprezenta o despotie a faraonului bazîndu-se pe exploatarea sclavilor, dar şi a tuturor membrilor obştii. Aristocraţia scla-

vagistă, stăpînitorii de sclavi constituiau acea temelie socială pe care se sprijinea faraonul. Postulatele ideologice ale acestor pături sociale afirmau că viaţa pămîntească e trecătoare, ea reprezintă o pregătire pentru viaţa veşnică.

Realizările obţinute de egipteni în diferite domenii trezeau invidia năvălitorilor şi a cuceritorilor: "Nenorocitul de asiatic, rău este locul unde este aşezat, cu apă fără gust bun şi drumurile lui sunt grele din cauza pietrelor celor multe. Nicodată nu rămîne într-un loc. Din urma lui Horus, el se luptă şi nu biruie".

În comparaţie cu alte ţări învecinate, Egiptul atinsese un nivel cu mult mai înalt de dezvoltare a producţiei materiale. Nilul răsplătea cu dărnicie munca egiptenilor. Despre aceasta ne mărturiseşte însuşi Vechiul Testament, descriind "ieşirea" evreilor din robia egipteană: "Mai bine muream bătuţi de Domnul în pămîntul roditor al Egiptului cînd şedeam în jurul căldărilor cu carne şi mîncam pîine de ne săturam".

În Egiptul Antic ordinea socială era considerată ca fiind o continuare directă a ordinii stabilite de Dumnezeu în natură şi apreciată ca o ordine desăvîrşită. Datorită înţelepciunii sale, Dumnezeu creează conducătorii, stăpînitorii de sclavi, atribuindu-le misiunea de a conduce oamenii. Şi aceasta reiese din starea firească a lucrurilor din jur. Doar Dumnezeu creînd lumea a creat şi plante, şi animale, asigurîndu-i astfel pe oameni cu hrană. Ordinea stabilită de natură ne demonstrează că în ea există inegalitate: cineva e mai puternic, iar cineva e mai slab. Astfel este organizată şi viaţa socială, şi deci orice încercare de a modifica cumva ordinea existentă în societate este sortită la eşec, este de neconceput şi trebuie interzisă în mod categoric.

În Egiptul Antic s-a dezvoltat astronomia, medicina, matematica (artimetica şi geometria), filozofia, morala şi alte ştiinţe. De exemplu, realizările egiptenilor antici în domeniul

astronomiei le cunoaştem din diversele reprezentări şi explicaţii de pe morminte, monumente, sarcofage etc. Egiptenii antici au creat primul calendar în istorie. Acest calendar împărţea anul în 12 luni, fiecare avînd cîte 30 de zile. Adăugîndu-se la ele încă 5 zile suplimentare s-a obţinut numărul de 365 de zile.

Dezvoltarea astronomiei la egiptenii antici a fost generată de necesităţile vieţii cotidiene, de problemele sociale. Un rol însemnat revine bisericii care considera necesar de a fi la curent cu toate ce se întîmplă în Univers. În acest scop pe lîngă temple activau grupe de slujitori ai cultului, care aveau misiunea de a săvîrşi anumite ritualuri în decursul zilei sau al nopţii, în momente strict determinate. Grupele de slujitori ai cultului studiau în permanenţă bolta cerească, stabilind mişcarea şi poziţia aştrilor. Credinţa prevedea că orice situaţie reală din prezent, orice moment este în legătură cu un anumit eveniment misterios produs mai înainte. Din aceste considerente au fost alcătuite şi calendare ce conţineau descrieri amănunţite ale unor atare evenimente, acestea cuprinzînd informaţii referitor la condiţiile din orice zi a anului, din orice moment al fiecărei zile. Acţiunile acestea erau orientate la realizarea faptelor bune, pozitive şi la înlăturarea ori depăşirea celor rele. Egiptenii pe atunci cunoşteau o metodă specială de stabilire a nordului, precum şi o metodă de fixare a trecerii prin meridianul locului a două stele fixe, puteau evidenţia bisectoarea unghiului care circumscrie răsăritul şi apusul unei stele fixe.

De la ei s-a păstrat o descriere de mare precizie a cerului înstelat. Potrivit unei concepţii răspîndite în lumea egipteană antică, Pămîntul reprezintă o cutie, o ladă înconjurată din două părţi de apele Oceanului. Tot în perioada aceea s-a stabilit că Pămîntul are volum, teză aflată în contradicţie cu conceperea Pămîntului ca un disc plat.

Printre realizările egiptenilor antici se înscrie şi cunoaşterea unor constelaţii (Orion, Lebăda). Graţie raţiunii practice, ei au stabilit legătura dintre momentul revărsării apelor rîului Nil şi mişcarea unei stele care a căpătat denumirea de Sirius. Fapt semnificativ – însuşi marele vizir (primul-ministru) "supraveghea" mişcarea acestei stele.

Mai consemnăm că în Egiptul Antic se cunoşteau şi douăsprezece constelaţii speciale, de mişcarea cărora depindea împărţirea anului în 36 de decade, explicate mai tîrziu în Papirusul Carlsbeng.

Ştiinţele matematice au cunoscut în Egiptul Antic o dezvoltare în ascendenţă, avînd o vădită predilecţie filozofică. Însăşi poziţia iniţială era favorizantă, deoarece numărul prin esenţa sa constituie o abstracţie ce reprezintă un complex determinat de raporturi din lumea reală. Principalul, însă, constă în faptul că gîndirea matematică a Egiptului Antic a atins un anumit caracter abstract, fapt ce a contribuit la continuarea, iar apoi şi întregirea unor modalităţi de concepere a lumii, în special la formarea şi răspîndirea anumitor concepţii privind existenţa unei ordini obiective în natura înconjurătoare.

Documentele timpului atestă afirmaţiile lui Platon şi Aristotel care erau uimiţi de cunoştinţele egiptenilor în domeniul matematicii. Matematicienii egipteni cunoşteau raportul lungimii circumferinţei la diametrul ei, cunoşteau valoarea lui π care echivala cu 3,16 (corect $\pi = 3{,}14$), puteau calcula volumul emisferei, operau cu fracţii zecimale, rezolvau ecuaţii cu două necunoscute etc.

Probabil, însăşi realitatea obiectivă, necesităţile practice şi, în special, construirea piramidelor, a templelor, a monumentelor funerare i-au determinat pe vechii egipteni să dezvolte ştiinţele matematice. Cu atît mai mult că se afirmă, precum că aceste construcţii, în special piramidele, precizează

şi eternizează în piatră volumul cunoştinţelor existente atunci privind lumea materială şi spirituală.

La dispoziţia noastră sunt puse astăzi doar două papirusuri matematice mai însemnate. Dar reieşind din ceea ce-au creat egiptenii, am putea presupune că o parte din papirusuri s-au pierdut. Ca şi mesopotamienii, ei aplicau sistemul zecimal de numeraţie, însă nu cunoşteau cifra zero. Sulul papirusurilor conţine teza ce trebuia demonstrată.

Matematicienii egipteni ştiau să extragă corect rădăcina pătrată din orice număr, posedau cunoştinţe referitor la unele progresii aritmetice şi geometrice şi la calculele algebrice.

În papirusul matematic de la Moscova găsim o problemă ce ne-ar orienta la o concluzie de tipul: "Cum trebuie împărţit 100 în două părţi, astfel ca rădăcina pătrată a uneia să reprezinte 3/4 din cealaltă?"

În Egiptul Antic au căpătat răspîndire şi asemenea probleme geometrice ca, de exemplu, calcularea volumului şi, în special, al piramidelor, al trunchiului, al cilindrului. Un interes deosebit reprezintă calculele referitor la construcţia piramidelor egiptene, îndeosebi a Piramidei Mari (a lui Cheops). Aici apar mai multe întrebări. Cine şi cum le-a construit ţinînd cont de nivelul de dezvoltare redus al societăţii de atunci. Opiniile existente la acest capitol le-am diviza în trei grupe:

1. Piramidele prezintă un mesaj profetic lăsat de antici posterităţii.

2. Documentele (papirusurile) păstrate pînă în zilele noastre conţin informaţii vagi, incomplete, multe cunoştinţe au fost uitate, pierdute, şi deci nu putem stabili adevărata stare de lucruri ce a existat în Egiptul Antic în problema respectivă.

3. A existat o civilizaţie extraterestră, care fie că a contribuit la răspîndirea cunoştinţelor necesare în mediul egiptean

antic prin «şoapte din Senin», fie că a participat nemijlocit la edificarea piramidelor şi a altor construcţii monumentale. Ştiau oare egiptenii antici că dacă am înmulţi înălţimea Piramidei Mari cu un miliard am afla cu o precizie absolută distanţa de la Pămînt pînă la Soare? Cunoştinţele astronomice (în orice caz cele ajunse pînă în zilele noastre) nu admit că egiptenii antici puteau efectua asemena calcule complicate. Este enigmatică şi altă situaţie: axa culuarului central al Piramidei Mari este orientată spre Steaua Polară. La acestea şi încă la multe alte probleme şi "pete albe" ştiinţa urmează să caute şi să aducă argumentele şi concluziile respective.

O amploare deosebită capătă în Egiptul Antic şi medicina care avea un caracter mitologic magic, cauza oricărei boli fiind privită ca generată de un anumit zeu, ori demon, de spiritul unui mort. Pînă în prezent s-au păstrat patru papirusuri medicale, şi anume: Ebers, cel de la Berlin, de la Cair şi Papirusul Smith (care a fost descoperit în 1930, fiind considerat şi cel mai important, mai valoros din punct de vedere ştiinţific).

Medicii egipteni posedau cunoştinţe profunde în anatomia şi fiziologia omului, fapt dovedit de procesele practice ale mumificării. Astăzi unii savanţi afirmă că printre factorii care susţin mumificarea este radioactivitatea. Şi dacă este aşa, apare întrebarea: cum şi în ce mod obţineau egiptenii antici cunoştinţe în acest domeniu şi chiar radioactivitate ca atare. Ori, ca şi în cazul dezvoltării matematicii, e vorba despre civilizaţiile extraterestre?

Cea mai favorizată ramură a medicinii era chirurgia. Putem presupune că o atare situaţie era determinată şi de războaiele purtate de egipteni, care le puneau la dispoziţie un material de studiu foarte divers. Se dezvolta şi farmacologia egipteană antică, care folosea un număr suficient de substanţe minerale, animale şi vegetale. Remarcăm însă că o parte din

reţetele aplicate în practica medicinală purtau un caracter religios ori superstiţios, erau o manifestare a ignoranţei şi rutinei primitive.

În genere, practica medicinală rezultă în mare măsură din observaţiile şi experienţele ocazionale, fără concluziile teoretice respective. Orice constatare empirică avea caracter simplist, nu era evidenţiată în deosebirile exterioare nesemnificative. Se acumulau mai multe fapte, observaţii, mai multe cazuri concrete, însă ele rămîneau totuşi particulare, nu se făceau generalizările respective. Studiile existente confirmă că în medicina egipteană încă nu se încetăţenise principiul: dacă nu suntem în stare să-l ajutăm pe bolnav, nici nu trebuie să dăunăm vieţii lui.

Papirusul Smith (sec. XVII î.e.n.) descrie 48 de cazuri de diverse răni, dintre care 10 operaţii chirurgicale sunt din zona craniului. De exemplu, cazul 20 descrie o rană adîncă în osătura zigomatico-temporală. Se constată că "boala nu poate fi tratată", apoi se indică – "culcat va sta (bolnavul), uns va fi capul său cu ulei; se va turna mhuj (o substanţă necunoscută) în ambele urechi". În majoritatea cazurilor descrise în Papirusul Smith medicul aplică tratamentul necesar apoi aşteaptă să se consume un proces natural anumit ce are loc în organism independent de voinţa bolnavului şi a medicului.

Unii savanţi afirmă chiar că acest Papirus este un tratat de chirurgie osoasă, avînd o valoare cvasiştiinţifică. E semnificativ că Papirusul nu apelează la magie, la zei, ci prezintă decizii de caracter laic, asemănătoare celor ştiinţifice. Anume în sensul acesta Papirusul medical Smith este unul dintre cele mai pregnante documente referitoare la nivelul de gîndire prefilozofică ce dăinuia în perioada aceea şi care evolua spre principiile filozofiei abstracte.

Papirusul Smith afirma (excepţie cazul 9) că vindecarea

bolnavului depinde nemijlocit de acele mijloace materiale care vor fi aplicate, precum şi de posibilităţile fiecărui organism luat aparte.

În timpul vindecării bolnavilor medicul prestabileşte o natură internă specifică, ritmul căreia corespunde parcă unei anumite ordini. În acelaşi timp există şi o ordine strictă, "ritmică", a Universului, şi anume: succesiunea absolut ritmică a anilor, a anotimpurilor, precum şi mişcarea ciclică a aştrilor cereşti. De aici şi unitatea poate fi ca aparentă, cuprinzînd măsura ritmului uman şi a celui cosmic; iar apoi şi concluzia, potrivit căreia ordinea existentă în Cosmos şi cea umană-trupească reprezintă nişte situaţii ori cazuri particulare privind ordinea universală esenţială. Astfel, este expusă ideea privind esenţa fizică a vieţii umane, însă expusă ca o intuiţie simplă, avînd un caracter implicat, fără concluzii filozofice, însă prin amplificarea unei ordini-necesităţi.

Mai subliniem că Papirusul Smith conţine şi elemente raţionale, aspecte absolute şi relative. Prognozele expuse denotă că medicul posedă cunoştinţe practice, chibzuieşte, caută varianta posibilă realizabilă, crede în cunoştinţele pe care le posedă. Principalul, însă, constă în faptul că medicul egiptean este conştient de limitele cunoştinţelor sale ce se manifestă sub trei aspecte: 1) "voi trata"; 2) "nu voi trata"; 3) "o boală cu care voi lupta"... Fiind motivate raţional, aceste trei aspecte îşi schimbă semnificaţia în mod reciproc, descriind şi stările succesive ale raţiunii umane care în permanenţă este orientată la evidenţierea diversităţii de posibilităţi manifestate în mod obiectiv.

Ţinînd cont de practica social-istorică, putem presupune că egiptenii antici se sprijineau şi pe experienţă ca izvor iniţial de cunoştinţe. Cît priveşte noţiunile de inducţie şi deducţie ce reprezintă o unitate dialectică, istoria începutu-

rilor raţiunii umane evidenţiază faptul concludent: procesul inductiv are loc în mod spontan şi global. Dar şi intuirea spontană globală a generalităţilor şi raporturilor general-individuale se manifestă fără ca oamenii să-şi dee seama de existenţa lor şi să le conceapă.

Gîndirea filozofică în Egiptul Antic are un şir de afinităţi cu cea mesopotamiană. Şi aici e prezentă orientarea ideologică privind unitatea şi ordinea existentă în Univers, evidenţiindu-se aspectele cosmic şi biologic, precum şi cadrul social-politic cu specificul său. La temelia acestei gîndiri s-a pus teza că Universul e unitar, avînd şi un caracter ordonat, întocmai ca o familie. Şi această ordine are caracter cosmic. Denumită şi "Maat", această ordine reprezintă o stare destul de vastă, ori caracterul "definitiv" şi perfect al construcţiei cosmice, al construcţiei divine. Iniţial Maat era o zeiţă, ceea ce exprimă noţiunile de adevăr-dreptate care se raportă în special la acel sentiment comun de adevăr şi dreptate ce se conţine nemijlocit în psihologia socială. Dar Maat mai reprezintă şi "echilibrul universal", îndeosebi acea legătură armonioasă ce se stabileşte între laturile ei componente, iar mai apoi–interacţiunea şi coeziunea necesară a acelor forţe ce asigură şi determină adevărata ordine din Univers.

Regele (faraonul) fiind şi zeu întruchipează prin sine adevărata unitate cosmică, şi această identitate de natură, existentă între divinitate şi faraon, e concepută ca de la sine. Mai evidenţiem că principiul privind identitatea faraon-zeu în unele cazuri e substituit de un alt principiu, care afirmă că regele este descendentul zeului. Prin tezele acestea gîndirea filozofică egipteană antică are unele deosebiri în comparaţie cu cea mesopotamiană, unde faraonul este lipsit de natura divină, fiind numai un instrument al acesteia. Aici e cazul de accentuat că însemnătatea social-politică a tezei privind divinitatea faraonului prevede menţinerea unei stabilităţi în societate.

Dar regalitatea, sau unitatea de caracter dintre faraon şi Univers, mai are şi anumite semnificaţii de ordin biologic. Deşi faraonul îndeplineşte funcţiile de cîrmuitor al statului, concomitent el este simbolul fertilităţii solului, al bogăţiilor naturale, este cheia de boltă a prosperităţii poporului.

O particularitate deosebită a filozofiei egiptene antice o constituie evidenţierea apei în calitate de element primordial al lumii. Pentru modul de viaţă al vechilor egipteni era caracteristică teza "Pămîntul iese din apă". În aşa fel ei îşi imaginau ogorul, care după reflux (sau retragerea apelor Nilului, principala sursă acvatică a Egiptului) trezea totul la viaţă.

De fapt, în majoritatea legendelor egiptene cu caracter cosmogonic este prezentă afirmaţia privind existenţa apei ca element (substanţă) primordială şi care se prezintă ca "materie primă din care provin toate" (numită şi Nun). În ***"Textele Piramidelor"***- monumente străvechi ale egiptenilor – se constată că "atunci cînd cerul nu exista, cînd Pămîntul nu exista, cînd nimic nu exista încă", apa exista. Anume din apă (Nun) apare Pămîntul, la fel cum se înalţă Piramida ce simbolizează şi astăzi colina primordială. Dar colina ce se înalţă din ape şi care simbolizează "începutul cosmogonic" reprezintă în acelaşi timp şi începutul biologic. Aici este vorba despre fertilitatea solului care va asigura omul cu hrana necesară, desigur în cazul cînd el îşi va dezvolta aptitudinile sale creatoare.

Filozofia egipteană antică este expusă, în special, şi în textele din acea perioadă care au fost clasificate în: texte magice, texte sapienţiale, textele povestirilor şi texte profetice. În cadrul textelor magice sunt incluse *Textele Piramidelor*, *Textele Sarcofagelor* şi *Cartea Morţilor*. Acestea din urmă conţin teza privind conceperea sufletului ca un criteriu abstract al lucrurilor existente în lume şi care-i alcătuit din două părţi sau entităţi, Ka şi Be. Fiecare entitate are funcţia sa. Astfel, Ka

reprezintă o umbră semimaterială, iar Be constituie partea luminoasă a sufletului, partea lui incorporală. Fiind luate separat, entitățile Ka şi Be nu sunt nemuritoare. Ele reprezintă un tot integral numai împreună cu trupul, iar moartea este în stare să cuprindă doar elementele izolate. Asemenea stare de lucruri a influențat procesul de îmbălsamare a morților care cuprinde împreună sufletul şi corpul în viața lor veşnică.

Caracterul moral-religios, moral-filozofic, dar şi cu note de protest referitor la realitatea socială este prezent în unele texte sapiențiale. În genere elementele morale pot fi considerate ca fiind inițiale în contextul devenirii filozofiei egiptene antice. În acest sens e semnificativă opera "*Cîntecul harpistului*" în care se afirmă că sufletul este muritor ca şi trupul şi că ele mor în acelaşi timp, în ziua cînd inimile sunt distruse. Tot în această operă găsim şi afirmații că nimeni din morți nu a revenit să povestească celor vii despre lumea de dincolo de mormînt. De aici urmează şi concluzia că nu prea are rost să te bizui, să speri la viața ce te aşteaptă după moarte, ci ar fi mai lesne să-ți soluționezi problemele în viața pămîntească. Din cele expuse egiptenii puteau face două concluzii: 1) nu prea avem dovezi, informații, date care s-ar sprijini pe senzații, rațiune şi experiență privind existența vieții pe lumea cealaltă; 2) dar nu dispunem nici de dovezi convingătoare precum că această lume nu există.

Îndoiala privind existența lumii de dincolo de mormînt este expusă şi în textul întitulat "*Sfătuirile unui deznădăjduit cu sufletul său*". Autorul textului exprimă îndoieli şi referitor la existența dreptății pe pămînt. El afirmă că oamenii fură unul de la altul, inimile lor sunt înstrăinate, înrăite şi că el singur nu ştie ce înseamnă fericirea, fiind sărac în lumea pămîntească. Se mai menționează că oamenii ar putea dobîndi fericirea aici, pe pămînt, chiar şi în afara religiei şi în opunere cu normele morale tradiționale care propovăduiau plecă-

ciunea, pietatea şi smerenia ca valori determinante în viaţa personală a oamenilor.

Aceleaşi idei de smerenie şi supunere, de respectare a normelor şi credinţelor tradiţionale le găsim şi în cel mai mare text sapienţial întitulat ***"Învăţăturile lui Ptahotep"***. Dar, spre deosebire de celelalte texte de acest gen, aici e prezentă încercarea (de fapt prima în filozofia egipteană antică) de a sistematiza unele norme de caracter etico-politic existente în acea perioadă. Autorul "Învăţăturilor" exprimă idei şi atitudini favorabile păturii aristocratice şi faraonului, pledează pentru un om ascultător şi smerit.

Savanţii care au cercetat minunţios textele sapienţiale au stabilit prezenţa în ele a unei concepţii filozofice determinante (expuse deja). Aici concepţia Maat exprimă "adevărul şi dreptatea", dar orientate în special la respectarea smerită şi supusă a tradiţiilor din trecut, a "ordinii străvechi". Maat, însă, e de origine divină şi a apărut în lume drept consecinţă a victoriei obţinute de zeul Horus asupra zeului Seth. Cu toate că e de origine divină, Maat este acceptată şi în lumea reală a oamenilor, nu numai în lumea zeilor. În texte Maat este prezentată ca unică în felul său, eternă, după caracter exprimînd forţa ce are menirea de a asigura armonia firească dintre Cer şi Pămînt. Anume acesta şi este marele adevăr, care îndeplineşte rolul de călăuză în viaţa omului, iar abaterea de la el este pedepsită de forţa supremă. Oamenii sunt îndemnaţi să respecte întru totul ordinea stabilită de divinitate, fapt ce determină naşterea în ei a unei energii şi forţe specifice, cu menirea de a-i face supuşi şi smeriţi.

Cît priveşte corelaţia dintre ordinea morală şi socială existentă şi cea cosmică, concepţia în cauză afirmă că omul înţelept este în stare să realizeze marele adevăr şi marea dreptate numai în cazul dacă aderă la ordinea cosmică, naturală în care el se

manifestă ca ființă dotată cu rațiune. Însă principalul constă în faptul că aderarea omului la ordinea cosmică este echivalentă cu credința în Maat şi în faraon, precum şi cu acceptarea ordinii existente în societate. Anume astfel omul devine supus şi smerit, astfel este creat şi "dreptul tacit" ce a dominat în lumea antică, şi nu numai atunci. Mai apoi omul acesta devine supus al zeului Osiris (Zeul tăcerii), sau zeul ucis şi înviat. Aici consemnăm că mitul zeului egiptean Osiris este unul dintre cele mai răspîndite în întreaga mitologie egipteană. În cele din urmă zeul Osiris moare ca apoi el însuşi să învie ajungînd zeu al morții, adică stăpîn peste orizontul funerar, judecătorul universal al defuncților. Este enigmatic şi chiar semnificativ faptul că uciderea, dezmembrarea, iar mai apoi împrăştierea lui Osiris în bazinul nilotic a generat reconstituirea şi învierea lui datorită osîrdiei şi practicilor magice depuse de sora şi soția sa Eset (Isis). Acest fenomen şi proces este interpretat de obicei ca un rit agrar, formele derivate fiind adeseori considerate în aria mitică a eroilor de factură civilizatoare.

Una dintre particularitățile de principiu ale folozofiei antice egiptene constă în concluziile ce constată că toate lucrurile din lumea înconjurătoare au fost "chibzuite" de către Dumnezeu căpătînd valoare "datorită atribuirii de însemnătate prin cuvinte". Anume de aceea tipurile de muncă şi cele de artă, tot ce îndeplineau mîinile sunt influențate de ordinul care provine de la gîndire, iar în consecință – de la Divinitate. Oamenii credeau în puterea gîndului, acceptau superioritatea minții în raport cu faptele şi acțiunile lor, în special în raport cu activitatea mîinilor.

În acest sens este foarte important textul numit "*Inscripția Schabaka*"* gravat pe un bloc de granit din templul de la Memphis, şi care evidențiază aspecte privind originalitatea şi caracetrul specific al gîndirii egiptene antice. Mai întîi de toate

* Schabaka – rege de origine etiopiană.

textul pune accent pe creaţia lumii. Se consideră că gîndirea lui Ptah (Marele Zeu) este creatoarea a tot ce există în jur. Concluzia ce rezultă ne dovedeşte că esenţa lucrurilor constituie gîndirea şi forţa ei cuprinsă integral în cuvînt. În aşa mod, pe de o parte – cuplul gînd-cuvînt, principiu-forţă atribuie mişcare întregii existenţe, pe de altă parte, creaţia avînd caracter divin reprezintă un act înfăptuit de Ptah (Marele Zeu). Dar şi conform legendei Marele Zeu creează lumea înconjurătoare, lucrurile existente în ea (şi chiar zeii) cu ajutorul nemijlocit al inimii şi al limbii. Aceasta se explică prin faptul că inima îndeplinea funcţia de lăcaş al gîndirii, acel loc deosebit unde de fapt apare şi unde este conceput în mod real gîndul şi perspectiva creaţiei. Limba, la rîndul ei, reprezintă mijlocul adevărat al cuvîntului, îndeplinind funcţia de sancţionare şi aprobare a planurilor zămislite de inimă. În consecinţă, nu mai existau obstacole în realizarea de către corp a deciziilor cuvîntului.

Sub aspect generalizator, însă, e vorba despre creaţie dintr-o materie preexistentă în cadrul căreia are loc producerea generică sau facerea tuturor lucrurilor din ceva preexistent. Dar există şi creaţia religioasă – magică, exprimată ori manifestată prin strigăt, cîntec, dans, cuvînt, gîndire. Într-un sens sau altul, într-o formă ori alta divinitatea dă lumii acea structură şi acea componenţă, în care se prezintă şi astăzi. Altceva e caracteristic acestui proces, şi anume – creaţia divină are la temelie un material preexistent sau germenii preexistenţi, care în mod real reprezintă constituirea, organizarea, ordonarea. Semnificaţia actului creaţionist mai constă şi în funcţia de a stabili anumite forme, o unitate şi o ordine anume în acel material care în etapa iniţială e lipsit de formă, în el dominînd dezordinea şi haosul.

Odată cu dezvoltarea istorică a societăţii evoluează şi gîndirea filozofică. Sporeşte interesul pentru cunoaştere, care în mod real tinde să depăşească subordonarea faţă de individual,

în special cu tendința predilecției spre o muncă concret individuală. Treptat se afirmă ideea privind ordinea necesară dominantă în natură, care se profilează tot mai real şi în care nu prea sunt observate orientările de conținut mistico-religios. Primele idei cu caracter mistic, ce se refereau nemijlocit la ordinea existentă concentrată în sentimentul hazardului sau al destinului implacabil, se manifestă printr-o dominație despotică a personalității individului. Noile meditații, noile cugetări sunt de acum expuse printr-o viziune matematică, evidențiidu-se că în acest domeniu al cunoaşterii mintea omului trebuie orientată să opereze cu "ceea ce nu se vede"; deci e vorba despre nonempiric, despre inteligibil. Iar abstractizarea începută devine apoi obiect al cugetării. În procesul de gîndire pătrunde cu insistență proba, ea fiind posibilă deoarece pînă la momentul dat exista convingerea referitor la caracetrul necesar al raportului de acum descoperit. Deci este reliefată permanența universală a raporturilor matematice dintre lucruri şi obiecte.

Astfel, noua idee (de orientare matematică) de ordine numerică naturală posedă şi anumite însuşiri noi care nu generează asociații de temere la oameni, ci, dimpotrivă, se prezintă ca fiind "ascultătoare" în fața lor. Folosind calculul, oamenii însuşesc ideea numerică, îndeplinind şi anumite acțiuni concrete, practic-utile. Cunoscînd această idee, omul se adînceşte în însuşirea lucrurilor, se apropie tot mai mult de ele, îndeplinind şi anumite acțiuni care de fapt se află în contradicție cu predestinarea. În aşa mod oamenii devin mai independenți, simțindu-se parcă mai maturi în relațiile lor cu natura.

E semnificativ faptul că atmosfera socială era dominată de diverse conflicte şi revolte, de un spirit protestatar față de ordinea existentă. În conştiința socială a poporului s-au afirmat anumite ostilități față de funcționari şi faraon, față de organele judecătoreşti şi de drept. Concomitent în conştiința socială s-au făcut simțite şi unele note de caracter ateist.

Însuşi faptul că gîndirea dominantă în Egiptul Antic se baza pe principiul unităţii dintre ordinea socială existentă în stat, ordinea cosmică şi cea religioasă, precum şi cea biologică prevedea imuabilitatea statului faraonic. Însă, pe de altă parte, oamenii, fiind instruiţi în credinţa că ordinea social-politică şi cea religioasă reprezintă un tot întreg, protestau împotriva administraţiei, deci şi împotriva religiei. Protestul şi ura celor umiliţi erau orientate împotriva inegalităţii sociale, în special a celei economice, împotriva privilegiilor celor suspuşi. În conştiinţa maselor se înrădăcina ideea că slujitorii (funcţionarii) de stat şi cei de la instituţiile religioase îşi orientează activitatea spre favorizarea clasei conducătoare. Toate cele trei instituţii principale – religia, statul şi dreptul – au fost unite într-o singură ideologie avînd scopul de a consolida ordinea social-politică dominantă. Însă masele umilite erau dispuse să distrugă instituţiile ce constituiau această unitate, protestul şi revolta lor avînd un caracter social-general. Deci e vorba despre un anumit progres în evoluţia conştiinţei sociale, cînd masele de oameni revoltaţi pierd încrederea în puterea cosmică a faraonului, considerînd ca fiind falsă identitatea acestuia cu ordinea existentă în natură.

Principala sursă privind gîndirea ontologică în Egiptul Antic este ***"Cartea Morţilor"***. Ea cuprinde toate textele scrise pe papirus, care apoi erau puse în morminte pentru a-l însoţi pe cel plecat în veşnicie. Textele expuse în "Cartea Morţilor" conţin diverse afirmaţii ontologice contradictorii. Evidenţiem conţinutul unui text care ni se pare mai integral şi mai argumentat: "Omul zace fără suflare, iar conceperea de către noi a noţiunii de mort este vădit nepotrivită, întrucît nu numai spiritul, dar şi trupul îşi poate reveni. Trupul este mumificat, iar sufletul, trecînd fără obstacole prin judecata lui Osiris, se înalţă şi capătă chip de zeu. Şi atunci se întîmplă că acela care este supus la asemenea metamorfoze spune cuvintele: "Ştiu că

sufletul meu veşnic este un zeu, iar trupul meu este însăşi veşnicia". În continuare este evidentă existenţa unei anumite entităţi "sufleteşti" supreme, de factură unică şi în perspectivă e posibilă contopirea cu ea a oricărui "suflet" omenesc individual. Sufletul afirmă că el într-adevăr este încărcat de posibilităţi fără număr, că el face aşa deoarece ceea ce este ascuns în el să se arăte în variantele formelor sale schimbătoare. Cu o deosebită pietate el declară că este zeul nemărginit, a cărui voce deşteaptă zeităţile ascunse în inima sa. În consecinţă, sufletul mai spune că e de origine divină, fiind şi creator de zei, şi că el ascunde în sine formele, natura proprie tuturor zeilor. Mai apoi spiritul se declară drept principiu abstract şi unic al tuturor formelor, diverselor şi multiplelor lucruri de origine divină sau pămîntească. În concluzie, spiritul se declară principiu actual şi comun al tuturor lucrurilor, vizînd generalul (substanţă intimă generală) de caracter definitoriu al lucrurilor ori exprimînd esenţa lor, care, fiind spirituală, reprezintă şi o manifestare reală a unei inteligenţe divine unice. Aflîndu-se pe lumea cealaltă, dincolo de mormînt, spiritul afirmă că el este şi ziua de azi, şi cea de ieri, şi ceea de mîine.

În "Cartea Morţilor" este destul de reliefată năzuinţa spre nemurire, iar nemurirea este eternitate. Nemurirea, însă, mai înseamnă şi continuarea vieţii pămînteşti. Aici se mai conţine şi ideea ce reflectă năzuinţa spre o altă viaţă şi spre o existenţă atemporală, ce sintetizează într-un mod specific singularitatea în care se află, precum şi caracterul ei atotcuprinzător şi neasemănător cu lumea, viaţa şi timpul acesta.

Ideea timpului de caracter atemporal parcă ne scoate din Universul existent, pe cînd ideea de ordine ne readuce în el. E vorba despre o readucere în Universul nostru real, imaginat sau intuit în realitate de lumea unitară aflată în dezvoltare, însă fiind ordonată şi plină de dinamism, fiind şi în stare de a genera formele respective pînă la infinitate.

Un capitol aparte din "Cartea Morților" este dedicat obligațiunilor omului privite prin prisma aspectelor politic, religios, etic şi trecute prin oficialitatea de stat. Îndatoririle în cauză cuprind norme ce reflectă anumite cerințe de caracter social general: să nu furi, să nu ucizi, să nu comiți adulter, să nu aduci daune altora ş.a. Sunt destul de semnificative şi normele referitoare la interesele proprietarilor de pămînt – "nu trebuie călcat pămîntul altuia". Mai multe norme se referă la apărarea demnității zeilor, a bunului lor renume, precum şi a bunurilor materiale ce le aparțin. Prezintă interes şi normele ce vizează relațiile sociale de inegalitate şi care îndeamnă la un respect față de oamenii muncii, care să nu fie puşi "să muncească prea greu".

§ 3. Filozofia antică în India

Despre cultura Vechii Indii, despre condițiile sociale, politice şi economice începînd cu mijlocul mileniului II î.e.n., noi aflăm din documentele literare – *vede* şi din legendele populare – *iatace*. Multe date de ordin filozofic şi spiritual găsim în poemele epice Mahabharata şi Ramayana.

Vedele (ceea ce înseamnă cunoştințe – *n.a.*) sunt cele mai vechi texte literare ale Indiei. Ele sunt formate din patru culegeri: *Rig-veda* (cunoaşterea imnurilor), *Sama-veda* (cunoaşterea cîntecelor), *Yajur-veda* (cunoaşterea rugăciunilor) şi *Atharva-veda* (cunoaşterea descîntecelor). Fiecare culegere este dedicată unei divinități. Perfecționarea de mai tîrziu a doctrinei vedelor a fost denumită *Vedanta* – în care apare tema opoziției dintre relativ (maya) şi absolut (atman). Vedanta socoate că fenomenele multiple şi variabile nu au decît o realitate relativă, în măsura în care ele se raportează la atman. Fenomenele nu sunt aceea ce par a fi; ele au o altă semnificație a existenței, căci de altfel o funie noi am considera-o şarpe. Prin urmare, aceste texte au tendința de a discredita valoarea lumii

reale, făcînd aluzii la un sens mai adînc al acesteia.

Textele literare conţineau diverse probleme ale lumii înconjurătoare, în special probleme filozofice privind Unitarul, crearea lumii, precum şi note despre focul cosmic, despre Puruşa, care era considerat creatorul Universului. Fiind un om supranatural, Puruşa avea o mie de ochi, o mie de capete, o mie de picioare. Se afirmă că din mintea şi sufletul lui a apărut luna, din gură – focul, din ochi – soarele, iar din puternica-i răsuflare – vîntul. Tot el a dat suflet organizării şi funcţionării statului. Din gura lui Puruşa au apărut brahmanii, din mîini – cşatrii (ostaşii), din şolduri – waişii (negustorii), iar din tălpi – şudrii (oamenii muncii).

În secolul VIII î.e.n., cînd societatea Indiei a cunoscut o perioadă de relativă înflorire culturală, apar textele Upanişadelor (ceea ce înseamnă "a şedea alături" – *n.a.*), în care se pune problema cunoaşterii adevărului. În ele este combătută magia, vrăjitoria, toate domeniile de cunoaştere, care fac apel la forţele supranaturale; şi chiar Vedele sunt tratate ironic. Lumea este privită ca un foc, un spirit absolut în care se perindă scurtele vieţi omeneşti. Viziunea aceasta ascunde germenii unei atitudini umaniste faţă de viaţă. În Upanişade se spune: "Cel ce vede un singur spirit în toate şi totul într-un singur spirit nu poate trata cu dispreţ nici o făptură". Filozofia Upanişadelor examinează existenţa în diversitatea ei ca aparţinînd spiritului intern al omului şi acest absolut intern îl poţi găsi adîncindu-te în străfundurile conştiinţei. Ceea ce poate fi descoperit în interior pe această cale aparţine nu numai propriului suflet, ci întregii realităţi .

Aici sunt prezente cugetări despre sensul vieţii şi tainele Universului, despre cauzele diverselor fenomene din lumea înconjurătoare. Astfel apare întrebarea: "Cine a auzit sau cine poate arăta de unde provine existenţa? Cînd au apărut zeii

existența de acum era”.

Împotriva concepțiilor idealiste din Vede şi Upanişade s-a pronunțat gîndirea materialistă a şcolilor Samkya şi Ciarvaka, care demonstra absurditatea închipuirilor despre divinități şi afirma existența realității obiective. Argumentele şcolii Samkya împotriva idealismului rezidau în următoarele: nici un suflet perfect autonom nu este capabil să influențeze asupra materiei, deoarece aceasta nu posedă capacitatea de percepție, nici dorința de activitate. În felul acesta natura nu simte necesitatea amestecului unui spirit din afară, deoarece tot ce se petrece în natură îşi are principiile sale în ea. Natura există în afară de noi, pentru că prin percepții şi senzații noi acceptăm siguranța directă de realitatea ei obiectivă. Însă această şcoală alături de admiterea lumii materiale recunoaşte şi realitatea deosebită a sufletelor (puruşa), care prezintă unități spirituale cu număr indefinit. Gnoseologia materialistă a şcolii Samkya punea la îndoială valoarea rațiunii “speculative”. Nisi o ipoteză a minții nu poate căpăta un titlu de certitudine, dacă ea nu se impune, în primul rînd, printr-o evidență de ordin concret, senzorial.

Ideile materialiste au fost expuse mai evidențiat în doctrina Ciarvaka (cu şcolile Lokayata şi Lokayata darşana = viziunea oamenilor simpli). La întrebarea despre esența vieții şi a sufletului această doctrină susținea că viața este indisolubil legată de materie, de trup. Odată cu moartea trupului încetează şi viața. Filozofia Ciarvaka afirmă realitatea lumii materiale şi a vieții active pe pămînt. Sub aspect gnoseologic Ciarvaka recunoaşte rolul primordial al percepției senzoriale. Simțurile ne dau cunoaşterea lucrurilor şi alimentează permanent viața intelectului. În lume există numai materia, care poate fi redusă la patru elemente (ciarvaka) primordiale – aerul, focul, apa şi pămîntul. Totul, chiar şi corpul omului, este format din aceste substanțe.

În sec. VIII-VII î.e.n. în India se răspîndeau ideile despre structura corpusculară a materiei, ceea ce grecii au numit "atomism". Mai tîrziu şcolile Budhistă şi Vaişeşika au susţinut aceste idei, sistemul Vaişeşika admiţînd existenţa unor substanţe eterne, indistructibile, formate din particule infime de patru feluri: atomi de pămînt, care au miros; atomi de apă, care au gust; atomi de foc, care se caracterizează prin culoare, şi atomi de vînt, sau de aer subţire. În cosmologia Vaişeşika spaţiul şi timpul există obiectiv, independent de conştiinţă, şi posedă forţă creatoare, deci nu sunt receptacule pasive, care includ în sine obiecte materiale. Mişcările şi transformările din Univers sunt recunoscute ca procese obiective ce pot fi explicate prin combinarea şi separarea atomilor. Noţiunile generale, universaliile, după învăţătura Vaişeşika, nu sunt doar un produs al generalizării minţii noastre, ci constituie o latură intrinsecă a realităţii externe, o trăsătură reală, concretă şi individuală a lucrurilor.

În acelaşi timp, unii reprezentanţi ai acestei şcoli afirmau că lumea aflată în dezvoltare este înzestrată cu suflet, alţii examinau atomii numai drept cauză materială a lumii, iar Dumnezeu, spuneau ei, este o cauză eficientă a lumii. Şcoala Nyaya de asemenea a dat dovadă de inconsecvenţă în viziunile sale asupra lumii, menţionînd că lumea materială constă din mici particule, aflate în mişcare, adică din atomi, care, unindu-se, formează corpul. Filozofii, însă, căutau cauza unirii atomilor undeva în exterior, în acţiunea forţelor supranaturale, a Dumnezeului atotputernic.

O altă şcoală filozofică cu tendinţe materialiste a fost Jaina – o sectă religioasă ce lupta pentru eliberarea socială şi spirituală, practicînd o viaţă sobră, aproape de ascetism. Jainismul urmărea "purificarea" şi "salvarea" sufletului. Înfiinţată în sec. VII î.e.n. de Parsva şi constituită în şcoală în sec. VI î.e.n. de Vardhamana, căruia îi ziceau Marele erou şi Jina (victoriosul), de unde şi denumirea Jaina, această doctrină nega ideo-

logia brahmanilor şi pe zeul Brahma, ca şi pe celelalte divinităţi de pe atunci. Spre deosebire de Yoga, care vedea eliberarea spirituală în meditaţia individuală, izolată, jainismul concepea posibilitatea mîntuirii numai în cadrul vieţii în comun. El avea o atitudine critică faţă de Upanişade şi lupta împotriva misticismului şi monoteismului lor. Potrivit concepţiei jainiştilor, dualistă în esenţă, lumea există în baza a două principii, prin două substanţe, care nu pot fi reduse una la alta: 1) substanţa materială, formată din mulţimea atomilor înzestraţi cu diferite calităţi (miros, culoare, sunet etc.), din timp şi spaţiu ca realităţi de natură tot materială şi 2) substanţa spirituală, reprezentată prin sufletele individuale (Yiva) veşnice şi necreate de nimeni, care nu pot fi influenţate de materie.

Jainiştii considerau că lucrurile sunt formate din particule materiale minuscule indivizibile – atomi. Îmbinările atomilor formează corpuri şi obiecte ale naturii. Atomii sunt veşnici şi lipsiţi de formă. Mişcarea atomilor, condiţionată de acţiunea cauzelor externe, atinge o viteză extraordinară. Există două tipuri de mişcări: 1) deplasare simplă, mecanică; 2) evolutivă. Materia se mişcă în spaţiu. Spaţiul, ca şi sufletul, poate exista independent de materie.

Jainiştii nu-l recunoşteau pe Dumnezeu ca creator al lumii, dar se pronunţau pentru credinţă în sufletul eliberat, care poate poseda perfecţiune divină, dacă este eliberat de corp, curăţit de materie. Procesul de perfecţionare a cunoştinţelor omului, credinţa şi comportarea lui destoinică generează fericirea sufletului. De aici şi reieşeau predicile jainiştilor privind ispăşirea sufletului, suferinţele îndurătoare şi pasivitatea omului în lumea aceasta. Deci, budhismul reprezintă o orientare religioasă, răspîndită pe larg în India antică, şi care atrage, în special, atenţia păturilor de jos ale poporului. Aceasta se explică prin faptul că reprezentanţii ei se pronunţau împotriva privilegiilor unor caste şi pături. Budhiştii negau existenţa lui Dumnezeu şi a sufletului

veşnic. Aici ei erau aproape de materialism, deşi nu erau materialişti. Budhiştii timpurii nu recunoşteau nici învăţătura vedelor privind substanţa divină şi evitau răspunsul la întrebările despre esenţa existenţei, despre veşnicia lumii etc., considerînd aceste probleme ca fiind irezolvabile. Tot ce există e instabil; tot ce în aparenţă e veşnic poate să dispară; tot ce-i născut va pieri; după întîlnire, urmează despărţirile. Tot ce e viu, ca şi lumea lucrurilor, este trecător. Există legea generală a schimbărilor şi instabilităţii, căreia îi sunt supuse toate fenomenele lumii materiale şi spirituale. Sufletul este un torent neîntrerupt al conştiinţei. Toate schimbările sunt condiţionate cauzal. Nimic nu are loc întîmplător, fără cauze.

§ 4. Filozofia antică în China

În sec. XVIII-XII î.e.n. în China se dezvoltă economia bazată pe sclavagism. În epoca Şan-Ini domina mitologia cu caracter zoomorf şi zeul principal Şan-Di. Acesta era socotit strămoşul tribului Ini. Uneori zeul acesta simbolizează forţa cerului, voinţa căruia putea fi aflată prin ghicire.

Cultul strămoşilor se baza pe credinţa în forţa celor morţi. În mitologie apariţia lumii se explica astfel: din haos s-au născut Ini şi Iang, apoi, după ce au pus lumea în ordine, Ini conducea cu Pămîntul, iar Iang – cu Cerul. Un alt mit ne spune că protoomul Pani-Ghu a lovit cu toporul întunericul şi el s-a despărţit: tot ce era curat şi uşurel s-a ridicat, iar ce era greu şi murdar s-a aşezat şi a format Pămîntul.

Specificul filozofiei chineze e legat de rolul ei în lupta social-politică. Fiind supusă politicii, obiectul ei de studiu erau problemele de conducere, relaţiile între caste, etica şi ritualul. O altă trăsătură specifică constă în faptul că filozofia era departe de interesele cunoaşterii naturii (afară de moişti şi naturfilozofi). Canonizarea confucianismului a pus o barieră

ideologică folosirii cunoştinţelor naturale în filozofie. Observaţiile din natură şi cunoştinţele aplicative erau socotite îndeletniciri pentru oameni simpli.

În cartea *"Marea regulă"* lumea se considera compusă din cinci elemente – lemn, metal, apă, foc, pământ. Aceste elemente nu conţineau în înţelegerea lor nimic mistic, ci erau substanţe reale. În secolele IX-VI î.e.n. apar culegerile de texte *"Cartea schimbărilor"* şi *"Cartea despre negativul supus"*, care conţin probleme privind gîndirea. În "Cartea schimbărilor" începutul lumii se produce dintr-o îngrămădire de materie cerească amorfă, compusă din părticele mici. Aceea ce grecii au numit mai tîrziu Haos, chinezii numeau Tai-ţi, iar atomii grecilor erau numiţi "ţi". Conform mitologiei anterioare, aceste particule erau socotite de două feluri – pozitive (Iang-ţi) şi negative (Ini-ţi). Schimbările şi transformările în Univers au avut loc din ciocnirea acestor grupuri de particule. Adică lumea a apărut în mod natural şi are o anumită istorie în timp a transformărilor datorate forţei interne. Într-o formă naivă avem aici elemente de dialectică, adică un fel de înţelegere a procesului de transformare a realităţii prin lupta forţelor contrare existente în formele materiei.

În "Cartea despre negativul supus" se vorbeşte despre "dao", care înseamnă drum, cale, însă în filozofie avea un sens mai profund, ca un mers firesc al lucrurilor, ca o legitate insistentă. Natura se consideră existentă în mod real şi poate fi cunoscută. Aici se neagă faptul că în natură ar putea exista o voinţă supranaturală, care să guverneze mişcarea lucrurilor. Se afirmă: "Conştiinţa se naşte din lucruri şi moare tot în lucruri". Într-o altă lucrare – *"Carte a celor 32 de înţelepţi"* – se spune că "rădăcina vieţii este moartea, iar viaţa este rădăcina morţii", adică una creşte şi se hrăneşte din cea opusă ei. Aici se neagă existenţa vreunui substrat misterios în perindările vieţii şi morţii, zilei şi nopţii, care trec una în alta.

Concepţiile cosmologice la chinezi de asemenea reprezentau Pămîntul ca un pătrat plat cu bolta cerească deasupra, sprijinită de stîlpi. În jurul Pămîntului e numai apă. Însă de la cugetările despre lumea obiectivă neapărat există o trecere la lumea subiectivă, lumea perceperii pasionate a fenomenelor. Şi pentru aceasta serveau noţiunile de "Iang" şi "Ini", care însemnau nu numai pozitivul şi negativul pur obiectiv. Dacă-i să cuprindem aceste noţiuni mai amplu în semnificaţia lor, apoi

"Iang" înseamnă: *pozitiv*	iar "Ini" – *negativ*
acţiune	pasivitate
luminos	obscur
cerul (înaltul)	pămîntul (josul)
masculin	feminin

Aceste contrarii alcătuiesc existenţa reală. Cerul dă ploaie pentru ca pămîntul să rodească. Soarele luminează întunericul şi încălzeşte recele, adică elementul pozitiv influenţează elementul negativ, asigurînd mişcarea şi viaţa. Trebuie remarcat că aceste viziuni nu recunosc o cauză externă a mişcării şi acţiunii din natură, însă ele au un caracter vag, slab determinat, sunt bazate mai mult pe înţelegerea în genere decît pe explicaţia teoretică.

Totodată, alături de o asemenea concepere a lumii, în China existau şi alte concepţii cu interese şi caracter opuse. Interesul claselor dominante de a întări puterea de stat şi a o înfăţişa ca fiind veşnică şi neclintită determina şi modul de construire a viziunii ideologice. Ordinea stabilită în societate în frunte cu statul începe să fie asociată cu ordinea naturală şi divină. Pămîntul era închipuit ca compus din cinci părţi, conform celor cinci stihii, adică patru părţi ale orizontului şi centrul, care se socotea palatul împăratului, simbol al neclintirii şi stabilităţii,

al ordinii naturii şi societăţii. Acest centru al Pământului este asociat cu mijlocul Cerului (Steaua-Polară) în jurul căruia se mişcă toate stelele şi planetele. Astfel, stabilitatea puterii de stat şi dominaţia clasei asupritoare erau argumentate prin asociaţie cu momentul stabil sprijinitor din natură. Ideea aceasta era utilizată, cînd în momente de frămîntări sociale maselor li se implica vina de răzvrătire împotriva puterii cereşti. Împăratul era înfăţişat ca zeu atotputernic, era asemănat Soarelui, unui izvor al dreptăţii şi al legilor, al binelui material şi social. El era numit Fiul Cerului, iar statul – Împărăţie Cerească.

În secolul VII î.e.n. frămîntările sociale în China se înteţesc în legătură cu dezvoltarea meşteşugăritului şi creşterea birurilor de pe spatele păturilor muncitoare. Se produce destrămarea în masă a comunităţilor bazate pe modul primitiv de producere. Mulţime de ţărani fugeau din locurile de trai şi se uneau cu sclavii în lupta împotriva exploatatorilor. De exemplu, cartea *"Ciuan"* mărturiseşte: "Bogaţii şi aristocraţii au în bucătărie multă carne grasă, în grajduri cai sătui, în timp ce poporul se chinuieşte, iar pe cîmpii se tîrăsc grupuri de oameni, care mor de foame". Filozoful Men-tzi, succesorul lui Confucius, scria: "Lumea a decăzut, calea dreaptă a devenit strîmbă. Iarăşi au apărut zvonuri, erezii violente; au fost cazuri cînd robul şi-a ucis stăpînul". E şi natural ca păturile guvernante aristocratice să fi avut exponenţii săi ideologici, precum şi păturile ţăranilor şi meseriaşilor, ale comunităţilor ruinate şi sărăcite.

Unul dintre reprezentanţii filozofiei oficiale de stat a fost ***Kong-Fu-tzi / Kong Qui / Confucius*** (c.551-c.479 î.e.n.). Elaborînd probleme de ordin social-politic, Confucius atrăgea atenţia la consolidarea vieţii publice şi statale cu ajutorul perfecţionării vieţii morale şi culturale. Această consolidare el o vedea legată de ritualuri, de tradiţie şi de istorie. Astfel, el propaga cinstirea strămoşilor şi petrecerea ceremoniilor reli-

gioase. Perfecţionarea morală ca condiţie a unei vieţi fericite este o datorie a fiecăruia şi include respectul faţă de stat, de familie, de bătrîni, de conducătorii statului. Confucius socoate că omul simplu are grijă numai de bunurile pămînteşti, pe cînd cel educat are grijă de virtuţi ("Jen") care includ bunătatea, blîndeţea, dragostea faţă de alţi oameni şi prin acestea omul capătă linişte sufletească, armonie, împăcare şi supunere, echilibru în faţa răului. Să ne gîndim că într-adevăr masele largi ale poporului luptau pentru minimumul necesar de "bunuri pămînteşti" de care erau lipsite, pe cînd celor de la conducere statul le asigura din belşug aceste bunuri şi îi scutea de gînduri "pămînteşti", dîndu-i drept exemplu de noblețe şi blîndeţe. În astfel de condiţii Confucius propovăduia renunţarea la satisfacerea vieţii materiale.

Confucius este primul fondator al unei şcoli particulare în China. El a avut meritul de a aduna toate documentele istorice, politice, filozofice, povestirile morale şi cîntecele populare existente. De la Confucius ne-a parvenit zicala: "Nu-i fă altuia aceea ce nu-ţi doreşti ţie", ca normă de care poţi să te conduci toată viaţa.

Confucius a argumentat idei şi gînduri profunde cu privire la instruire şi educaţie, afirmînd că "toţi oamenii sunt apropiaţi unul de altul după natura sa, dar se deosebesc în procesul educaţiei: învăţătura fără cugetare este de prisos, cugetarea fără învăţătură este fără valoare, pentru a cunoaşte noul trebuie să studiem vechiul". Cartea *"Cugetări"*(Luni-yui) conţine concepţiile şi ideile lui principale.

Lao-tzi/Lao-ţse (sec. VI î.e.n.) este reprezentantul ideologiei păturilor celor mai năpăstuite ale ţăranilor care se opuneau acţiunilor statale de exploatare a bunurilor muncii. Ideile lui Lao-tzi au fost expuse de discipoli în *"Cartea despre morală"* ("Dao-de-tzin"). El îşi exprima îndoiala ca lumea să

fie creată şi ordonată de vreo divinitate: “Nu ştiu al cărui fiu este Dao, – *zicea el*, – putem socoti că acesta exista înaintea divinităţii. El este principiul generator al tuturor lucrurilor”. Dao este esenţa tuturor lucrurilor, legea fundamentală a naturii şi a ordinii ei. Dao este principiul de a merge spre dezvoltare, “calea” tuturor fenomenelor Universului, a schimbărilor anotimpurilor, a zilelor şi nopţilor. Mai în scurt, Dao este ansamblul de legi care guvernează materia, fenomenele, dar nu este materie. Dao este principiul vieţii sociale şi al gîndirii şi se manifestă ca o lege cauzală universală şi obiectivă.

În concepţia lui Lao-tzi, obiectele se nasc determinate de ciocnirea dintre Iang şi Ini. Astfel apare Cerul şi Pămîntul, apoi Omul. Acestea sunt forţele ce creează totul în lume. “Omul depinde de legile Pămîntului, Pămîntul – de legile Cerului, Cerul – de Dao, Dao depinde de sine însuşi”, – *scrie Lao-tzi*.

Trebuie consemnate elementele dialectice din “Dao-de-tzin”, în care se spiune că “construcţia este acţiunea lui Dao”, care astfel dă naştere Cerului, Pămîntului şi tuturor lucrurilor. Deci, felul în care acţionează Dao este universal. Lao-tzi nu dublează lumea şi nu o împarte în părţi contrare coexistente. El vorbeşte despre trecerea unei anumite entităţi în contrariul ei, dezvoltîndu-se pînă la un anumit punct.

În concepţiile sale social-politice Lao-tzi critica orînduirea socială existentă, socotind că suferinţa şi nefericirea poporului au loc din cauza nerespectării de către guvernatori a legii universale a existenţei – “Dao”. El cheamă poporul la o viaţă simplă, la o retragere de la civilizaţia existentă. În societate, crede Lao-tzi, trebuie să urmăm calea naturală. Dar oamenii, care trăiesc în lux şi sunt brutali cu cei simpli, se conduc după placul lor, după legi inventate de ei. Dao mai conţine sensul de dreptate socială: Dao natural înlătură prisosul şi îl dă celui care are nevoie. Dao natural ia de la cei

bogaţi şi dă celor săraci ceea ce li s-a luat. Legea omenească, însă, acţionează dimpotrivă. "Ea ia de la cei săraci şi dă cele luate celor bogaţi ...", – *scrie textul*. Această nedreptate artificială nu este justificată prin legea naturii. Lupta cu nedreptatea poate fi dusă doar părăsind organizaţia de stat şi organizînd viaţa primitivă, simplă.

Conducătorii de oşti sau regii, care respectă legea Dao, nu pretind cucerirea ţărilor străine, întrucît cu timpul singuri pot fi atacaţi. Războaiele mari generează ani de foamete. În genere, armata aduce nefericire şi regii înţelepţi nu se prea grăbesc s-o pună în acţiune, ea fiind aplicată numai în cele mai dificile situaţii. Iar dacă ai fost nevoit să aplici armata şi ai obţinut victorie, atunci ţine minte că lauda e de prisos, deoarece reiese că te bucuri de moartea oamenilor. Ar fi bine ca victoria să fie marcată printr-un proces funebru. Orice armată numeroasă şi puternică nu este în stare să obţină victorie, întrucît susţine un regim putred, care se sprijină pe forţă, pe violenţă.

Cine obţine victorie asupra altora este tare şi puternic, însă mai tare şi mai puternic este acela care obţine victorie asupra sa.

Oamenii cruzi şi puternici n-au parte de moarte bună. Acei, care adună multe bogăţii, mult pierd.

Mo-tzi/Mo-di (c.479-c.381 î.e.n.) de asemenea lupta împotriva concepţiilor lui Confucius de pe poziţii democratice. El combate părerea că oamenii se împart firește în "superiori" şi "inferiori", luptă contra modului parazitar de viaţă al clasei bogate, e împotriva sacrificiilor religioase susţinute de Confucius, luptă contra războaielor. La baza învăţăturii etice Mo-tzi a pus principiul iubirii universale, nu însă cel al perfecţiunii morale, ca la Confucius. Alături de aceste idei Mo-tzi afirmă existenţa unei fiinţe spirituale, care creează dreptatea. El consideră necesară şi firească împărţirea societăţii în

clase sociale din motivul existenței diviziunii muncii.

Condițiile procesului cunoaşterii, după Mo-tzi, sunt trei: prezența organelor senzoriale ale omului; prezența unor lucruri exterioare asupra cărora sunt îndreptate senzațiile; contactul organelor senzoriale cu aceste obiecte. Ca rezultat al acestui contact, apare senzația ca început al cunoaşterii, la care trebuie să adăugăm judecata, "buna chibzuire". Moiştii au elaborat probleme de logică, analizînd categoria logică, cauza, noțiunile de "identitate" şi "deosebire", de "inducție", de "individual", "particular" şi "general".

Una dintre cele "O sută de şcoli" din China antică a fost legismul – orientare care examina probleme de ordin etico-politic, de dirijare a activității omului, statului şi societății în ansamblu. A apărut şi s-a dezvoltat în sec. VI-III î.e.n. Printre reprezentanții de frunte ai acestei orientări filozofice pot fi considerați Guani-cjun, Şan-Ian, Han-Făi-tzi etc.

Din momentul apariției sale legismul s-a încadrat în lupta împotriva confucianismului timpuriu. Atît legismul, cît şi confucianismul timpuriu tindeau să construiască un stat puternic şi bine dirijat, însă aveau păreri diferite în problemele de argumentare filozofică şi în metodele de construire a acestuia. Totodată, Confucius şi adepții săi evidențiau în special calitățile morale ale oamenilor, legismul reieşea din legi, din respectarea lor, afirmîndu-se că politica şi morala sunt incompatibile. Pentru ca conducătorul (regele) să conducă statul, el trebuie să înțeleagă destul de profund psihologia oamenilor.

Legiştii se pronunțau împotriva dominației aristocrației, priveau sceptic la ritualurile şi tradițiile menite să reglementeze conduita oamenilor. Nerecunoscînd normele eticii lui Confucius, îndeosebi cele referitoare la datorie, echitate, dragoste şi stimă reciprocă, ei se pronunțau pentru supremația legii.

Pledînd pentru un stat puternic, legiştii considerau că el poate fi condus numai datorită legii, acesta fiind unicul factor eficient şi necesar în stare de a asigura existenţa socială. Unii din legişti chiar afirmau cu toată certitudinea că numai legile dure, servere ar stabili o ordine rigidă în societate. În cazul cînd asemenea legi lipsesc, cetăţenii statului sunt preocupaţi de realizarea scopurilor personale. De accentuat că legiştii considerau necesar ca legile să fie strict obligatorii pentru toţi cetăţenii indiferent de starea socială. Nimeni nu are dreptul la careva înlesniri sau privilegii, întrucît aceasta ar duce la slăbirea statului. Numai cîrmuitorul ţării (regele), unicul creator al legilor, are dreptul la înlesniri şi privilegii. Ceilalţi, inclusiv nobilii, diferiţi demnitari şi funcţionari – toţi sunt responsabili în faţa legii. În acelaşi timp şi săracii, şi cei umiliţi au dreptul de a pretinde la aprecierile binemeritate.

Unul din reprezentanţii legiştilor, Şan-Ian, de exemplu, scria că pe vremuri cetăţenii statului erau simpli şi oneşti, iar în stat domina ordinea bazată pe respectarea normelor şi legilor etice. Acum, însă, e cu totul altă situaţie. Oamenii au devenit hîtri şi necinstiţi, unii chiar hrăpăreţi, virtutea este ocolită şi de aceea numai prezenţa unor legi stricte ar putea asigura ordinea în societate.

Dar legile trebuie să corespundă intereselor oamenilor, să fie înţelepte, şi atunci ţara ar putea fi condusă de orice cetăţean. În acelaşi timp legiştii considerau că dacă pedeapsa este aspră, severă, oamenii fiind speriaţi de consecinţele nerespectării legilor se străduie să nu le încalce. Concluzia este cît se poate de semnificativă: “Aplicarea pedepselor duce la dispariţia lor”. Unele teze ale legiştilor ne fac, însă, să medităm cu mai multă profunzime. De exemplu, vorbind despre bunătate şi omenie, ei afirmă că anume acestea constituie izvorul încălcărilor, al ignorării legilor. Ori altă concluzie: numai pedepsele pot genera virtuţi, oamenii pot obţine adevă-

ratele virtuți numai atunci cînd este aplicată pedeapsa cu moartea şi este împăcată violența cu dreptatea.

Van-Ciun (27-c.99 e.n.) este unul dintre materialiştii de vază ai Chinei Antice. Într-un mod simplu, clar şi concret el expune ideile sale despre lume, care are caracter real, material. Van-Ciun neagă ideea că Cerul ar fi o forță spirituală divină ce dirijează lucrurile şi fenomenele, soarta oamenilor. Van-Ciun invocă date din ştiințele naturale pentru a susține ideea materialității Cerului, care se află foarte departe de oameni, la mai mult de 60 000 li, după cum afirmau astronomii. Cerul se împarte în 365 de părți şi se măsoară în grade. Nici Cerul, nici Pământul nu sunt născute şi nu vor dispare, ele sunt veşnice.

Natura, în concepția lui Van-Ciun, este guvernată de cauze de apariție şi dispariție a lucrurilor care îi sunt proprii. Ea nu are scop final stabilit şi nici o intenție sau voință spre dezvoltare. Mişcarea este proprie întregii materii. Numai ceva ce este corporal poate fi pus în mişcare. Lucrurile apar din unirea particulelor "ți" cu caracteristici opuse de ale Cerului şi ale Pământului, precum copilul se naşte din particule "ți" bărbăteşti şi femeieşti. Conform concepției lui Van-Ciun, aceste particule au anumite proprietăți, fapt ce ne permite să explicăm fenomenul vieții şi conştiința. Sufletul omului este, deci, format şi din aceste particule, care după moartea omului dispar, îşi pierd calitățile, iar trupul se descompune şi se distruge. Aceste "ți" se manifestă în mod spiritual numai în organisme vii. Ele nu dispar ca materialitate, ci ca spiritualitate, vitalitate.

Astfel, Van-Ciun îşi pune scopul de a explica viața şi conştiința prin cauze materiale, prin feluritele condiții şi forme de organizare a particulelor "ți". Din acest punct de vedere el priveşte cunoaşterea umană. Pe de o parte, "ți" constituie posibilitatea cunoaşterii, iar pe de altă parte, "ți" face po-

sibil ca noi să vedem obiectele şi să auzim sunetele. Astfel, funcția obiectivă şi subiectivă a acestor particule îi permite autorului să afirme posibilitatea cunoaşterii lumii de către om. În concepția lui Van-Ciun e prețios faptul că el depune un efort constant de a explica natura astfel, încît la baza fenomenelor să rămînă materia reală în formă de particule mici.

CAPITOLUL 2

FILOZOFIA GRECIEI ANTICE

Perioada presocratică

§ 1. Şcoala din Milet. Thales, Anaximandru, Anaximene

Cele mai mari oraşe comerciale din Asia Mică erau Milet, Efes şi Fochea. Primele două au devenit atunci şi centre ale gîndirii filozofice din Grecia Antică. Primii oameni de artă, primii savanţi şi filozofi erau totodată şi practicieni – oameni politici, călători, negustori. Premisa principală de la care porneau milesienii în cugetările lor despre natură era recunoaşterea existenţei obiective a lumii reale – a materiei în veşnică mişcare.

Thales din Milet (625-545 î.e.n.), feciorul lui Examius, este socotit fondatorul ştiinţei şi filozofiei europene. Fiind înzestrat cu multe cunoştinţe şi aptitudini, negustorul Thales era preocupat de matematică, astronomie, filozofie, se ocupa de treburi de ordin politic şi statal, călătorea mult şi acumula date ştiinţifice.

Puţinele comunicări indirecte ne mărturisesc că Thales era constructor de poduri, hidrotehnician, inventator de materiale tehnice care asigurau victoria în luptă, calcula dimensiunile monumentelor, piramidelor şi templelor din Egipt, a inventat ceasornicul hidraulic (clepsidra). El a descoperit cauza revărsării Nilului în încetinirea cursului apei sub presiunea vînturilor numite passaţi.

Astfel, primii paşi în astronomie şi matematică grecii îi

făceau sub influenţa egiptenilor şi a babilonenilor. Thales, învăţînd astronomia de la egipteni, a putut prezice eclipsa de soare de la 28 mai 585 î.e.n., care, după părerea lui, are loc de obicei din cauza că Luna se nimereşte în faţa Soarelui şi îl acoperă. Pe harta astronomică Thales a însemnat constelaţia Carului (Ursa-Mică) de care se conduceau marinarii finicieni. În conformitate cu ştiinţa egipteană, Thales cunoştea ritmul mişcării anuale a Soarelui şi a împărţit anul în 365 de zile, întocmind şi un calendar. Pliniu, de exemplu, ne mărturiseşte că Thales a calculat, că apariţia de dimineaţă a Cloşcarelor (Pleiadelor) are loc în a 25-a zi după echinocţiul de primăvară.

Astronomia în Grecia cunoaşte deja zonele sferei cereşti – meridianul, ecuatorul, zodiacul, tropicele, cercul arctic. Thales îşi imagina sfera cerească împărţită în 5 cercuri, pe care le numea zone (brîie): "Una se numeşte arctică şi mereu vizibilă, a doua – tropicală de vară, a treia – echinocţială, a patra – tropicală de iarnă, a cincea – antarctică şi nevăzută". Pămîntul, în inchipuirea lui Thales, este un disc plat ce mereu pluteşte pe ape, iar cutremurile de pămînt sunt provocate de valurile apei în vreme de furtună. Thales avea idei originale şi în domeniul geometriei şi matematicii. El primul a formulat teorema despre egalitatea unghiurilor într-un triunghi echilateral, precum şi despre egalitatea unghiurilor opuse la intersecţia a două linii.

În calitate de element comun care stă la baza şi începutul tuturor lucrurilor existente Thales punea apa ca substanţă sensibilă reală. Fără de apă nici o sămînţă nu poate da rod. Şi această apă ca substanţă din care apar toate este veşnică şi infinită. Astfel, deja în concepţia lui Thales vedem materialismul neintenţionat ştiinţific care consideră firească unitatea în fenomenele diverse ale naturii şi această unitate nu se cere inventată, ci rezultă din însăşi natura acestor fenomene ca ceva unic, real şi material. Thales căuta şi cauza mişcării

acestei substanțe, a schimbării lucrurilor şi înclina spre recunoaşterea unei suflări, a unui suflet mişcător, precum suflarea vîntului mişcă apa mării, însă acest suflet mişcător al lucrurilor e mai complicat. De exemplu, suflet are şi magnetul, care poate mişca fierul, deci sufletul magnetului e o manifestare particulară a cauzei generale a mişcării. Adevărata cauză a mişcării şi a schimbărilor în lume sunt zeii care există peste tot, "totul e plin de zei". Aristotel ne lămureşte că Thales a găsit un element mai dens ca focul, însă mai subțire ca aerul, din care prin rărire sau îndesare se nasc toate celelalte. Deci, pentru prima dată în istorie Thales expune concepția despre un prim-început ce trece dintr-o stare în alta.

Anaximandru/Anaximandros din Milet (610-547 î.e.n.), fost discipol al lui Thales, a continuat şi a dezvoltat ideile naturaliste ale acestuia. Lui Anaximandru i se datorează invenția ceasornicului solar, umbra grifului căruia indica părțile lumii, amiaza, zenitul Soarelui. El a desemnat prima hartă geografică cu apele şi Pământul, precum şi o sferă (glob) pentru a se orienta noaptea. Astfel, Pământul el şi-l închipuia ca un cilindru ridicat în centrul lumii, nesprijinit pe nimic; deci, Anaximandru este precursorul ideii geocentrismului în astronomie.

După părerea lui Anaximandru, Pământul se învîrteşte şi aceasta provoacă pe suprafața lui căldură sau frig, iar mai sus, la periferie, este aruncată substanța mai subțire ce formează sfera de foc. Acțiunea centrifugă încontinuu a provocat ruperea acestei coaje de foc, iar aerul, comprimînd din toate părțile acest foc, îi dădea formă de roți sau covrigi. Astfel au apărut Soarele, Luna şi stelele, adică au apărut din înseşi elementele naturale.

Anaximandru nu putea accepta în calitate de element primordial nici apa, nici aerul, nici altceva concret, real. Astfel, el ajunge la o nouă înțelegere a substanței ca ceva

neschimbător, nelimitat, infinit, veşnic, pe care o numeşte *apeiron*, adică indefinit. El socotea că părţile acesteia se schimbă, întregul însă rămîne neschimbat. Acest element primordial e mereu acelaşi, neschimbat şi nu poate trece într-un alt element primordial. Apeironul lui Anaximandru nu se reduce nici la una din speciile materiei, ci rămîne unic, în mişcare, nesfîrşit şi fără de margini. Potrivit concepţiei lui Anaximandru, apeironul conţine elemente contrare care, eliminîndu-se, fac posibilă dezvoltarea materiei, care, în cele din urmă, capătă forme diverse de existenţă. Aici avem o încercare de a soluţiona problema raportului dintre singular şi multiplu, problema unităţii contrariilor. Contrariile căldurii şi frigului, uscatului şi umedului se elimină din apeiron şi condiţionează trecerea materiei dintr-o stare în alta. Eliminarea contrariilor se face prin rărirea şi îndesarea apeironului. Pentru prima dată un materialism naiv, cu elemente de dialectică, adică că mişcarea, apariţia şi dezvoltarea tuturor lucrurilor se face prin lupta a două părţi contrare din firea lor, îl găsim în concepţia lui Anaximandru.

Problemele ştiinţelor naturale şi ale filozofiei erau atît de generale, încît ele conţineau laturi ale întregii vieţi spirituale, inclusiv ale moralei. Anaximandru socotea că apeironul dă viaţă tuturor lucrurilor, însă acestea, conform unei legi a necesităţii inevitabile, se întorc în el. Această revenire, după părerea lui Anaximandru, este o pedeapsă pentru o viaţă (existenţă) necinstită. Întoarcerea la unic Anaximandru o numeşte dreptate, iar eliminarea contrariilor din apeiron – nedreptate. Astfel, multe veacuri mai tîrziu aceste idei antice erau mereu utilizate pentru explicarea nedreptăţilor sociale şi morale.

Anaximandru socotea că actuala stare a lumii în apariţie şi dispariţie e veşnică şi că lumi de acestea sunt infinit de multe.

O mare însemnătate în filozofia lui Anaximandru o are

încercarea de a lămuri istoriceşte proveniența animalelor şi a omului. Potrivit concepției lui, orice vietate se naşte din contrariul căldurii şi frigului, animalele se nasc din umezeală cînd aceasta se evaporează la căldura Soarelui. Omul a provenit de la altă specie de animale şi la început se asemăna peştelui. Primele animale au apărut din umezeală şi erau acoperite cu solzi ghimpoşi. Cu timpul, însă, acestea au ieşit pe uscat şi, pierzîndu-şi solzii, şi-au scimbat înfățişarea şi modul de viață. Aceasta este o concepție, deşi naivă, dar destul de progresistă de înfățişare a liniei neîntrerupte de dezvoltare a regnului animal: de la cele mai simple vietăți – la om, ca cel mai superior animal.

Anaximene/Anaximenes din Milet (c.585-c.525 î.e.n.), fiul lui Euristates, floarea vîrstei căruia revine pe la mijlocul sec. VI î.e.n., a fost discipolul lui Anaximandru. Spre deosebire de acesta, Anaximene socotea Pămîntul un disc plat ce se ține pe loc şi nu pluteşte liber. Tot aşa sunt şi stelele. Soarele nu se mişcă în jurul Pămîntului, cum credea Anaximandru, ci se ascunde după munții de peste marea ce înconjoară Grecia. Toate planetele şi stelele au apărut din Pămînt. Soarele de asemenea este un Pămînt, care s-a înroşit din cauza mişcării rapide. Dacă la Anaximandru găsim idei despre aranjarea în sistemul geocentrist a planetelor precum sunt Luna, Neptun, Venus (deşi nu vedem încă un sistem planetar concret), apoi la Anaximene se văd încercări de a stabili distanța dintre planete. Luna el o socotea cea mai aproape de Pămînt.

La baza existenței lucrurilor Anaximene pune o materie infinită, unică, în continuă mişcare, identificată de el cu aerul. Acest aer, dilatîndu-se, devine foc; comprimîndu-se, devine vînt, apoi nour, apoi apă, pămînt, piatră şi din acestea apar toate elementele. Anaximene lămurea proveniența Universului din natură fără un amestec oarecare al zeilor. Zeii nu au atribuție la

apariţia şi dezvoltarea lumii, fiindcă ei înşişi au apărut din aer.

Reprezentanţii şcolii din Milet nu-şi imaginau materia ca ceva înlemnit şi mort, ci ca un substrat mobil, dotat cu suflare şi mişcare. Activitatea lor filozofică nu era specializată, ci rezulta nemijlocit din ocupaţiile practice.

Xenofan/Xenophanes din Colofon (c.570-c.478 î.e.n.) a dus o viaţă pribeagă, rătăcind prin oraşele Greciei. Spre sfîrşitul vieţii s-a stabilit în sudul Italiei, în oraşul Eleea (azi Velia). Prin concursul gîndirii lui Xenofan aici a apărut învăţătura *eleaţilor*. Cugetarea lui Xenofan se evidenţiază prin eliberarea de reprezentări mito-religioase. Fire poetică, glumeaţă, Xenofan lua în derîdere închipuirile despre multiplicitatea zeilor, cu care minţile poetice împluseră Olimpul. Oamenii născocesc zei prin asemănare cu sine, căci libienii (africanii) îi văd cu nasul turtit şi negri, iar tracii – bălai şi cu ochi albaştri. Dacă caii, boii sau leii ar putea desena, ei ar înfăţişa zeii respectiv în chip de cai, boi şi lei. Aşa sunt concepţiile bazate pe opinii simple. Dar, potrivit adevărului, există un singur zeu ce nu are asemănare cu oamenii nici la înfăţişare, nici în acţiuni, nici în gîndire – el e numai văz, gîndire şi auz. Acest zeu fără efort chiverniseşte tot Universul cu puterea minţii sale, rămînînd nemişcat. În pofida părerii că în fundul pămîntului este iadul, el expune gîndul despre absenţa unui "fund" al pămîntului. Credinţei despre facerea de către zei a aştrilor el opune învăţătura despre geneza lor naturală: Soarele este alcătuit din scîntei mărunţi şi trece pe de-asupra pămîntului plat, apărînd de fiecare dată nou şi dispărînd în depărtare, după orizont. Sunt atîţia Sori şi atîtea Luni cîte orizonturi. Stelele se aprind noaptea din nori aprinşi, ca nişte cărbuni. Marea cu apele ei este părintele norilor, vînturilor şi rîurilor. Tot ce poate fi născut şi creşte este pămînt şi apă, chiar şi oamenii au geneza din pămînt şi apă. Oamenii

nu pot avea cunoştinţe adevărate nici despre zei, nici despre toate cele, ci pot să aibă doar păreri. Homer şi Hesiod au manifestat gust prost că au dotat zeii cu toate viciile omeneşti.

În concepţia lui Xenofan Universul nici nu apare din altceva, nici nu se preschimbă în ceva, adică în plan universal schimbare nu există. Dumnezeu este însăşi lumea, ce are formă de sferă, reprezentare a unităţii limitării şi nelimitării. Filozofia lui Xenofan a generat probleme în ce priveşte eternitatea materiei şi schimbarea stărilor ei concrete.

§ 2. Pythagoras şi şcoala pitagorienilor

Filozofia lui ***Pitagora/Pythagoras*** (c.580-c.500 î.e.n.) era predată în şcoala sa tainic, de aceea nu s-au păstrat fragmente autentice din operele acestei şcoli şi aproape nimic verosimil despre fondatorul ei, pe care scriitorii de mai tîrziu îl zeificau şi îl înzestrau cu calităţi mistice. Se ştie că Pythagoras mult timp a locuit pe insula Samos cînd acolo conducea aristocraţia, iar cînd s-a instaurat tirania lui Policrat (aprox.a.532 î.e.n.), el a plecat în Italia, la Crotona. În calitate de curent politic ce apără interesele aristocraţiei şcoala lui Pythagoras a avut influenţe largi, răspîndindu-se în secte în multe oraşe: Croton, Sibaris, Tarent, Tauromenes, Heraclea, Metapont, Regium, Acraganta ş.a. Biruinţele repetate ale democraţiei sclavagiste duceau la răfuieli crunte cu adepţii pitagorismului, printre care erau cei mai văzuţi conducători ai aristocraţiei. Pythagoras împărtăşea părerea, potrivit căreia omul trebuie să aibă un stăpîn care să-l conducă. În religie omul caută zei, cărora i se închină, iar în viaţa socială demosul trebuie să fie condus de aristocraţi.

Principalele teze expuse de sectele pitagoreice aveau un caracter **esoteric**, adică nu puteau fi comunicate persoanelor ce nu făceau parte din sectă, iar momentele mai puţin însemnate din învăţătura lor erau **exoterice**, adică puteau fi

comunicate unui cerc mai larg.

Dacă şcoala din Milet căuta pentru mulţimea fenomenelor un substrat material comun – apa, aerul, apeironul, apoi pitagorienii la baza lucrurilor puneau numerele. În felul acesta ei exagerau o particularitate din caracteristica materiei, şi anume – comensurabilitatea ei prin exprimarea numerică şi mistificau această latură cantitativă atribuind cifrelor o esenţă metafizică sinestătătoare.

Concepţia lui Pythagoras despre număr este o primă încercare de a aborda problema aspectului cantitativ în legităţile naturii. Nu există vreun lucru sau fenomen care să nu poată fi măsurat, să nu poată fi supus numărului – esenţa tuturor lucrurilor. Să cunoşti lumea înseamnă să cunoşti numerele care dirijează lucrurile şi relaţiile dintre ele. În corelaţie cu ştiinţa despre numere a lui Pythagoras se află concepţia despre contrarii. Reprezentînd în lumea numerelor-principiilor forma de pereche şi nepereche, în Univers toate lucrurile se înfăţişează în contrarii, dintre care cele mai principale sunt 10: marginea şi nemărginitul, parul şi imparul, unul şi mulţimea, dreptul şi stîngul, masculinul şi femininul, repaosul şi mişcătorul, rectilinia şi strîmbul, lumina şi întunericul, bunul şi scîrboşenia, tetraunghiularul şi cel cu laturile diferite. Pitagorienii socoteau că în numere pot fi văzute mai multe proprietăţi decît în stihiile materiale ca apa, focul, aerul. Ele pot reda dreptatea, sufletul, mintea, norocul, succesul. Mai mult decît atît, în combinaţiile numerelor ei vedeau proprietăţi şi relaţii asemănătoare cu îmbinările armonioase, deci ei considerau că lumea toată e numai armonie şi numere. Pitagorienii distingeau numere pare şi impare, iar numărul par-impar, care întrunea particularităţile ambelor categorii, era unu, unitatea. În domeniul geometriei ei desemnau punctul cu cifra 1, linia – cu 2, pătratul – cu 3, cubul – cu 4. Vestita

teoremă despre suma pătratelor construite din catete, care este egală cu pătratul construit pe ipotenuză, demonstrează investigaţiile acestor filozofi în matematică. Pitagorienii au dedus de asemenea teorema despre suma unghiurilor triunghiului.

Interesul deosebit pentru proporţii şi studierea aspectului cantitativ al fenomenelor le-a permis pitagorienilor să descopere multe corelaţii interesante în natură. Astfel, lor le datorăm stabilirea corelaţiei dintre înălţimea sunetului coardelor chitarei şi lungimea lor. O concepţie deosebită le aparţine pitagorienilor referitor la învăţătura despre planete, pe care ei o numeau *sferica*. Ei au elaborat teza că planetele şi aştrii se mişcă conform unor relaţii matematice. Însă mai apoi această idee a fost mistificată şi redusă la concepţia despre armonia cerească, despre "muzica sferelor". Ei îşi închipuiau sistemul solar ca fiind alcătuit din 10 sfere sau cercuri-orbite: Mercuriu, Venus, Marte, Jupiter, Saturn, Soarele, Luna, Pământul, Calea-Lactee şi Anti-Pământul, inventat pentru numărul rotund – 10.

Mistica numerelor concura cu mistica curentului de cultură orfic şi servea drept răspuns la procesul de dărîmare a stabilităţii sociale arhaice. Aceasta a condiţionat răspîndirea largă a pitagorismului, a cultului tracic al lui Orfeus şi al părtaşilor cultului lui Dionise în Grecia şi Tracia, al lui Bachus la tracogeţi. Avem mărturie că filozofia lui Pythagoras, în îmbinare cu cultul local, era răspîndită şi la geţii de pe Dunăre şi Nistru de către Zamolxis, un discipol al lui Pythagoras, luat de aici în robie pe cînd era copil. El le vorbea geţilor despre înrudirea sufletului omului cu cel al animalelor, despre interzicerea folosirii cărnii în alimentare şi folosirea moderată a vinului.

Aceste curente mistice au dat început ideii despre suflet ca element primordial blînd, ce are aşezare în corp ca într-o închisoare şi caută să fie liber. Libertatea sufletului poate fi

obținută prin comunicarea cu Bachus în "urgiile bachanale". Pythagoras susținea credința că sufletul omului după moarte trece în corpurile altor vietăți. Evoluția istorică a pitagorismului urmată în sec. V î.e.n. de Filolaus, Arhitos, Eudoxis se caracterizează prin mistificarea numărului şi reprezentarea lui tot mai mult ca o esență metafizică de sine stătătoare. Latura aceasta, caracteristică idealismului, a fost izvorul istoric al sistemului idealist al lui Platon.

Pe malul asiatic al Mării Ionice era şi un alt oraş – Efes, în care s-a născut şi a activat cugetătorul ***Heraclit/Herakleitos*** (c.544-483 î.e.n.). La răscrucea veacurilor VI şi V î.e.n. în Asia Mică dominau persienii ce tindeau să-şi lărgească pămînturile dinspre Apus. Heraclit făcea parte din ginta aristocraților şi le împărtăşea concepțiile, avînd o atitudine dușmănoasă față de democrați, care i-au înlocuit pe aristocrați la putere şi despre care el spunea: "Ce fel de minte sau judecată au ei? Ei îi cred pe cîntăreții din popor şi gloata le este învățător. Ei nu ştiu că proşti sunt mulți, iar buni sunt puțini". Heraclit s-a îndepărtat de activitatea politică şi a scris o carte din trei părți cu titlul *"Despre natură"* ("Pery physeos") care prin conținutul original şi exprimarea laconică, aforistică, era înțeleasă cu greu, fapt pentru care el a fost supranumit "obscurul". Scriitorii antici adeseori scoteau citate din cartea lui Heraclit şi astfel pînă astăzi ne-au rămas vreo 130 de mici fragmente. Pornind de la caracterizarea generală a naturii, Heraclit evidențiază mişcarea şi schimbarea ca un proces veşnic şi atotcuprinzător şi le pune în capul lucrurilor ca principiu. La baza existenței lucrurilor stă un principiu material, veşnic mişcător şi trecător dintr-o stare în alta – focul. El este baza dezvoltării lumii datorită contrariilor pe care le conține. Lumea întreagă se prezintă ca un foc viu. Într-un fragment, păstrat la Clement din Alexandria, Heraclit scrie: "Această lume, unică din totul, n-a fost făcută de nimeni din zei şi nici din muritori; ea a fost, este şi va fi un foc

mereu viu, aprinzîndu-se cu măsură şi stingîndu-se cu măsură“[1]. Alături de vederea generală asupra lumii, Heraclit socotea lumea, în multiplicitatea ei, ca o schimbare a stării materiale a focului: “În foc se schimbă toate lucrurile şi focul – în orice, precum mărfurile se schimbă pe aur şi aurul pe mărfuri”[2]. Moartea şi naşterea sunt condiţiile de trecere a lucrurilor unul în altul. Veşnic viu este doar focul: “Focul trăieşte cu moartea pământului şi aerul trăieşte cu moartea focului; apa trăieşte cu moartea aerului, pământul – cu moartea apei”[3]. Principiul mişcăriii universale în contrariu cu repaosul ce are caracter relativ este formulat şi într-un alt fragment, redat de Platon: “Heraclit spune că totul se mişcă (se învîrte) şi nimic nu se află în linişte (nu rămîne) şi, asemănînd totul (ce este) curgerii unei ape, el zice că este cu neputinţă să intri de două ori în acelaşi rîu”[4].

Mişcarea este cea mai generală caracteristică a procesului vieţii universale, răspîndindu-se asupra tuturor lucrurilor şi fenomenelor. Mişcarea veşnică este şi o veşnică schimbare. Ideea despre universalitatea mişcării şi a schimbării la Heraclit este strîns legată de concepţia dialectică a procesului de mişcare însuşi. Heraclit afirmă că din faptul că totul se mişcă şi e schimbător decurge caracterul *contradictoriu* al existenţei tuturor lucrurilor, fiindcă noi suntem în drept să afirmăm despre orice obiect în acelaşi moment că, deoarece el se mişcă, el există (ca atare) şi că nu există în unul şi acelaşi timp. Adică astăzi lucrul nu există aşa cum va fi el mîine, sau peste un timp imediat. Aristotel ne comunică că, potrivit învăţăturii lui Heraclit, “îmbinări strînse formează întregul şi neîntregul, unirea şi îndepărtarea (despărţirea), consonanţa şi disonanţa –

[1] *Clement.* Stromata, V, 105.
[2] *Plutarh.* De esu carnium. 8,388 E.
[3] *Maxim de Tir. XII*, 4, p.489.
[4] *Platon.* Kratilus, 402 A.

din totul unul şi din unul tot se face”[1]. În acea strînsă îmbinare se duce lupta contrariilor care este baza existenţei lucrurilor: “Ceea ce se indepărtează se întroloacă şi din diferite (deosebite) se formează o preafrumoasă armonie, şi totul se naşte prin agonie (luptă)”[2]. Un alt filozof teolog Origene mărturiseşte că, potrivit lui Heraclit, “trebuie să se ştie că războirea este atotgenerală, că dreptatea este creată şi totul se naşte (se ridică) prin luptă şi din necesitate”[3]. Distrugerea substanţelor (stihiilor) este înţeleasă de Heraclit ca o schimbare a stării, dar nu ca o nimicire. Astfel este tratat şi sufletul, psihicul: “Psiheelor (de le e sortită) moartea – e să devină apă, iar apei moartea – e să se prefacă în pămînt; iar din pămînt apa se naşte, dar din apă – psiheea”[4].

Unitatea materială a lumii ce veşnic se mişcă, se schimbă şi se dezvoltă cu o necesitate legică, mecanismul interior al căreia este lupta contrariilor, formează cheia sistemului filozofic al lui Heraclit care a intuit şi a expus într-o formă naivă dialectica dezvoltării lumii. Recunoaşterea luptei ca forţă motrice a dezvoltării impune cu necesitate la Heraclit şi legea generală a mişcării, numită de el **logos**.

Logos, în primul lui sens, înseamnă “cuvînt-înţelegere”, raţiune şi, în sfîrşit, “lege”. Heraclit îl foloseşte cu sensul de lege raţională, socotind că logosul există veşnic, indiferent de cunoaşterea lui de către om. Dimpotrivă, cunoaşterea lui constituie o dificultate supremă: “Deşi acest logos există veşnic, oamenii nu-l înţeleg nici înainte de a auzi despre el, nici după ce au auzit pentru prima dată. Doar totul se face după acest logos, iar ei se aseamănă cu nişte ignoranţi cînd se

[1] *Aristotel.* De mundo, 5, 39617.
[2] *Aristotel.* Etica Nicomah. 15, VIII, 2//556,4.
[3] *Origene.* Contra Celsum. VI, 42.
[4] *Clement*. Stromata VI, 16.

apucă de aşa cuvinte şi trebi, pe care eu le expun, deosebindu-le fiecare după fire şi lămurindu-le potrivit esenţei. Iar de la ceilalţi oameni este ascuns ceea ce fac ei cînd sunt treji, exact aşa cum ei îşi uită visurile”[1].

Apropierea raţiunii omului de logos înseamnă cunoaşterea adevărată, care este posibilă doar prin cunoaşterea naturii în unitatea şi contrariile ei. Astfel de cunoaştere este opusă cunoaşterii multiplicităţii lucrurilor în lume. Anume în acest sens Heraclit afirmă că “cunoştinţa despre multe nu te învaţă înţelepciune”. Dar filozoful anume trebuie să cunoască foarte multe, să aibă cunoştinţe empirice destule, ca să meargă mai departe, spre “cunoaşterea armoniei ascunse, care e mai bună decît cea văzută“. Înţelepciunea constă în dezvăluirea contrariilor şi în sesizarea legăturilor generale, ridicîndu-te deasupra cunoaşterii lucrurilor în mulţimea lor. Logos înseamnă înţelegerea legităţilor lumii, înţelegere care nu are sfîrşit. Orice fenomen, chiar şi psihica omului, nu are hotare pînă unde ele să fie epuizate de cunoaştere: “Pe orice drum nu te-ai porni, nu vei da de hotarele psiheei – aşa de adînc e logosul ei”[2].

În absolutivitatea metafizică răul şi binele nu au sens, ele sunt una, dar în realitate ele apar una din alta şi de aceea nu poate exista rău absolut sau bine absolut. Mai mult ca atît, binele, sănătatea, frumosul şi toate alte patimi se simt ca atare numai în contact cu contrariul: “Boala face plăcută sănătatea, răul-binele, foamea-saţul (săturarea), oboseala-odihna”[3]. Relativitatea pasiunilor de plăcere sau a binelui şi a folosului Heraclit o subliniază în multe fragmente. Calul are plăcerea lui, cîinele – a lui, omul – a lui. Măgarii preferă aurului paiele, fiindcă le este mai plăcută mîncarea. “Porcii se bucură

[1] *Sextus Empiricus*. Adversus mathemathicos, VII, 132.
[2] *Diogenes Laert*. IX, 7.
[3] *Sfobeys Flor*. I, 180 a.

de glod, păsările se scaldă în praf sau cenuşă“[1]. Frumosul ca simţ de plăcere de asemenea este relativ: “Cea mai frumoasă maimuţă este respingătoare în comparaţie cu genul omenesc”[2], iar “... cel mai înţelept dintre oameni în comparaţie cu Dumnezeu pare maimuţă – şi după înţelepciune, şi după frumuseţe, şi după toate celelalte”[3]. Însă toată lumea senzaţiilor trebuie să ajute la urcarea spre adevăr prin competiţia sufletului, sau a raţiunii. În principiu, toţi oamenii au posibilitatea de a se cunoaşte pe sine şi de a avea raţiune, căci “sufletului îi este propriu logosul”, dar foarte mulţi oameni au suflet brut, de aceea mărturiile ochilor şi urechilor nu le sporesc adevăratele cunoştinţe. Heraclit, care pentru prima dată a abordat problema dezvoltării dialectice a Universului şi problema cunoaşterii, a relaţiei dintre cunoaşterea senzorială şi cea raţională, a atras atenţia multor istorici ai gîndirii filozofice. Hegel spunea că nu rămîne la Heraclit nici o teză care n-ar putea-o include în concepţia sa.

§ 3. Şcoala eleată

Prin concursul lui Xenofan, alungat din Colofon în Eleea, aici apare şcoala filozofică a eleaţilor în care au activat Parmenide, Zenon şi Melisse.

Parmenide/Parmenides (540-480 sau 515-445 î.e.n.), prietenul şi discipolul lui Xenofan, şi-a expus concepţiile filozofice în poemul “*Despre natură*“. Parmenide face o deosebire şi mai adîncă decît Xenofan între cunoaşterea adevărului (aletheia), bazată pe raţiune, şi aparentă (doxa), bazată pe perceperea senzorială. Opiniile, după Parmenide, ne familiarizează doar cu aparenţa lucrurilor, şi nu ne oferă cunoaş-

[1] *Columella* VIII, 4.
[2] *Platon*. Hippias maior, 289 A.
[3] *Ibidem.*

terea esenţei lor adevărate. Percepţia senzorială în urma deprinderii îndelungate ne sileşte să credem în adevărul celor înfăţişate ochilor şi urechilor, însă filozoful trebuie să privească "fără îndoială, cu ochii minţii la aceea, ce este în faţa lor, ca la ceva ce există ..."[1]. Hăul dintre aceste două niveluri de cunoaştere decurje la Parmenide din concepţia lui despre existenţă. Fiinţarea adevărată este lipsită de careva schimbări şi de diversitate. Existenţa este veşnică, neschimbată, uniformă, omogenă, spre deosebire de concepţiile milesienilor şi ale lui Heraclit, iar multiplicitatea, schimbarea, diversitatea constituie inexistenţa, nefiinţarea. Acei, care socot ca Heraclit că existenţa poate fi identificată cu schimbarea şi diversitatea lumii, sunt numiţi "gintă cu ţestele goale". Unica afirmaţie adevărată este: "fiinţarea există, nefiinţare nu-i", căci numai astfel putem vorbi despre unitatea lumii cu adevărat, doar nefiinţarea nu poate fi cunoscută (căci este de neconceput), nici exprimată[2]. Ceea ce nu este ceva, ceea ce nu are calităţi capabile să-l determine, ceea ce nu este nici greu, nici uşor, nici cald, nici rece, nici luminos, nici obscur, nici opac, nici transparent, adică nu este nimic – nu se poate gîndi şi, prin urmare, nu poate exista pentru mintea noastră.

Apariţia existenţei de asemenea nu are cum se petrece, căci din nimic nu poate apărea nimic. Ea nu poate apărea nici din altă existenţă, fiindcă aceasta nu este. Dacă am socoti că inexistenţa este, atunci i-am da calităţi ca să fie posibilă apariţia existenţei din ceva ce nu este existenţă, din inexistenţă. Despre existenţă nu se poate spune că ea a fost sau nu, va fi sau nu va fi. Temporalitatea fiinţării pentru existenţă nu are sens, ea este veşnică. Existenţa nu poate fi "nici oleacă mai puţină, nici oleacă mai multă", ea este omogenă şi indiscretă:

[1] *Clement*. Stromata V, 15.
[2] *Symplicius.* Phys., 144, 29.

"Totul e plin de existenţă. De aceea totul e neîntrerupt. Doar existenţa se alipeşte strîns de existenţă"[1]. Fiind infinită în timp (căci nu apare şi nu dispare), existenţa are margini şi formă de sferă, deoarece ea este omogenă şi peste tot are aceeaşi depărtare de la centru.

Tot ce se schimbă şi se mişcă e legat doar de părerea oamenilor, căci esenţa nu se schimbă şi nici nu se mişcă. Concepţia metafizică a existenţei la Parmenide a fost supusă unei critici aspre de Aristotel care i-a numit pe eleaţi "nemişcători" şi "antinaturalişti", fiindcă neglijau natura cu afirmaţia lor că nimic nu se mişcă. Parmenide are o gîndire materialistă abstractă, fiindcă nu recunoaşte o altă existenţă alături de materie şi chiar în interiorul ei. Materia este veşnică, corporală, întinsă peste tot.

În legătură cu aceasta e necesar să amintim afirmaţia lui Parmenide despre identitatea gîndirii şi a existenţei. Dacă cu adevărat există doar materia, apoi prin această idee Parmenide exprimă gîndul că numai gîndirea ne poate da cunoaşterea adevărată, identică existenţei. "Este una şi aceeaşi – gîndul şi ceea asupra căreia el se avîntă, căci nu se poate găsi gînd fără existenţă, în care ea să fie realizată. Doar nu este şi nici nu va fi nimic altceva, în afară de existenţă..."[2]. Adică şi gîndirea trebuie lămurită din fiinţarea materiei, dar nu invers.

După ce expune concepţia despre adevărata existenţă, Parmenide trece la explicarea Universului vizibil potrivit "stării aparente a lucrurilor", adică după părere, aparentă. Opunînd esenţa – fenomenelor, existenţa – inexistenţei şi negînd realitatea multiplicităţii şi a mişcării, Parmenide nu a ridicat întrebarea despre felul cum se trece de la esenţă la fenomen, cum vine aparenţa din existenţa adevărată. Partea a doua a

[1] *Symplicius.* Phys., 144, 29.
[2] Ibidem.

poemului prezintă filozofia fizicii, adică a naturii:

"Acum vei afla de ether şi de toate'nsemnate într-însul,
Al Soarelui clar lumină străluce şi cum el se poartă.
Ai să cunoşti şi de unde-s, afla-vei faptele, firea
Reginei umblatice-a nopţilor – a lunei rotunde la faţă.
Şi cerul de-asemeni îl vei cunoaşte, ce toate le-nconjură.
Afla-vei de unde provine şi cum obligat e de soartă
Să ţină ale aştrilor graniţe toate".

Toată lumea vizibilă, după părerea lui Parmenide, se naşte din două începuturi – din focul eteric, căldură, lumină pură şi din pământ rece, noapte, întuneric dens. Universul este alcătuit din multe cercuri innăuntrul sferei tari cereşti. În centrul tuturor cercurilor domneşte zeiţa dreptăţii şi a necesităţii.

Zenon din Eleea (c.490-c.430 î.e.n.), discipolul cel mai drag al lui Parmenide, a fost învăţător talentat şi un bun orator. După unele mărturii, Zenon s-a ridicat împotriva tiranului Nearhos (say Demil), apoi a fost schingiuit şi ucis.

În lucrările sale în formă de dialoguri Zenon şi-a pus scopul să apere şi să argumenteze învăţătura lui Parmenide despre existenţa unitară, veşnică şi neschimbată. Zenon concepe fiinţarea ca fiind materială, ca un exponent ce are întindere. Şi deci numai ceva ce are mărime poate exista. Zenon nu recunoaşte existenţa unui spaţiu străin de această fiinţare a materiei şi argumentează ideea sa astfel: "Dacă spaţiul aparţine şirului (lucrurilor) de existenţă, atunci unde ar putea să fie? Vădit că în alt spaţiu, altul – în al treilea şi aşa mai departe"[1]. Multiplicitatea lumii este iluzorie şi această iluzie e provocată de senzaţiile noastre. Drept argument pentru cunoştinţele

[1] *Eudemi.* Physica. Fr. 42.

neadevărate furnizate de senzaţii serveşte următorul caz: dacă aruncăm un bob de grîu pe pămînt, nu percepem zgomotul căderii lui, iar dacă aruncăm un sac de grîu, atunci auzim zgomot; raţiunea însă ne învaţă că şi un grăunte produce zgomot, sau nu-l produce nici sacul, căci altfel s-ar afirma că o sumă de nimicuri poate da o mărime pozitivă. Metoda de demonstraţie a tezelor şcolii eleate constă în situarea pe un punct de vedere opus acsetor teze şi în demonstrarea că acest punct de vedere generează contradicţii grave, şi este deci fals. Această metodă prezintă un merit al lui Zenon, deoarece înlesneşte perceperea naturii contradictorii a fenomenelor. Astfel, în filozofia eleaţilor s-a evidenţiat un şir de probleme dialectice. Demonstrînd că cunoaşterea realităţii concrete se ciocneşte de contradicţii, Zenon dezvăluie contradicţiile obiective ale proceselor naturale, arată dialectica imanentă a obiectului însuşi, însă o socoate aparenţă subiectivă, părere. Zenon contrapune unitatea multiplicităţii, mărimea – lipsei de mărime şi nu vede corelaţia între ele. Astfel, el pune problema coraportului dintre finit şi infinit, problema divizării infinite a obiectelor finite. El observă doar contrapunerea finitului şi infinitului, nu însă şi unitatea lor. El nu înţelege că, negîndu-se reciproc, fiecare presupune contrariul său.

Un deosebit interes prezintă raţionamentele lui Zenon despre mişcare. Acestea sunt aporiile, adică judecăţi fără soluţie, fără ieşire, cunoscute sub denumirile de: *“Dihotomia”*, *“Ahile şi broasca ţestoasă“*, *“Săgeata”*, *“Stadionul”*. Aporia “Dihotomia” conţine încercarea de a demonstra imposibilitatea mişcării. După părerea lui Zenon, un corp nu poate să se mişte din locul său, să înceapă mişcarea sau s-o întrerupă, adică nu există trecere de la repaos la mişcare, şi invers. Demonstrarea constă în următoarele: obiectul ce se mişcă spre ţintă trebuie mai întîi să parcurgă o jumătate de drum, dar mai înainte – şi o jumătate din această jumătate de distanţă şi aşa pînă la infinit. Astfel,

corpul nu va ajunje niciodată în alt loc, fiindcă el este sortit să treacă mereu aceste jumătăți de drum. Încă Aristotel a arătat că Zenon confundă divizibilitatea infinită cu mărimea infinită. Zenon absolutizează continuitatea spațiului şi o contrapune intermitenței (discontinuității). Dacă în aporia "Dihotomia" punctul final al mişcării este nemişcat, apoi în aporia "Ahile şi broasca țestoasă" acest punct e flexibil: nu e posibilă parcurgerea într-un timp finit a unui număr infinit de jumătăți de cale. Ahile trebuie să ajungă broasca, dar în timpul cînd el va parcurge distanța ce-l desparte, broasca se va îndepărta cîtva, şi pînă Ahile va parcurge drumul acesta nou, broasca va mai înainta, şi aşa la infinit. Deci, această distanță se va micşora mereu, dar ea nu va dispare niciodată şi Ahile niciodată nu va ajunge broasca. Aici Zenon concepe spațiul ca o sumă de segmente finite, pe care le contrapune continuității infinite a timpului. În realitate Zenon nu pune la îndoială mişcarea ca "veridicitate senzorială", ci abordează problema dacă se poate dobîndi cunoaşterea adevărului din viața senzorială, sau adevărul ține de natura rațiunii şi de logica noțiunilor.

Aporia "Săgeata" demonstrează imposibilitatea mişcării, fiindcă, socoate el, săgeata zburîndă în fiecare moment se găseşte doar în locul în care se găseşte, adică este nemişcată. Zenon consideră că dacă timpul poate fi conceput în segmente izolate, în momente, apoi cu operația aceasta cursul mişcării se rupe şi în realitate problema adevărată a eleaților este dificultatea trecerii de pe planul real pe planul conceptual al cunoaşterii vii. Contradicțiile dintre mişcare, timp şi spațiu, intuite de el, nu erau recunoscute existente în natură şi de aceea rezolvarea problemei ei o vedeau în distanțarea de realitate, în fuga în lumea adevărului metafizic.

Aporia "Stadionul" are în vedere situația cînd două obiecte cu aceeaşi viteză se mişcă pe căi paralele în întîmpinare pe

lîngă un alt obiect nemişcat. Se afirmă că fiecare din obiectele în mişcare parcurg acelaşi drum diferit: faţă de obiectul ce se mişcă în întîmpinare această distanţă va fi parcursă într-un timp de două ori mai mic decît faţă de obiectul nemişcat. Rezultă o afirmaţie absurdă: timpul de două ori mai mic este egal cu timpul de două ori mai mare, adică jumătatea este egală cu întregul.

Eroarea lui Zenon constă în abstragerea de la obiectul concret care se mişcă şi accentuarea mişcării ca atare în sensul parcurgerii distanţei. Însă această distanţă este parcursă de două obiecte, astfel şi timpul parcurgerii ei trebuie împărţit la doi.

Filozoful ***Melisse*** de pe insula Samos a preluat şi a apărat tezele de bază ale şcolii eleaţilor. Om politic şi strateg militar, Melisse a fost oponent politic al lui Pericle. Concepţiile sale el le-a dezvoltat în lucrarea *"Despre natură sau despre esenţă"*. Natura era de asemenea concepută în sens metafizic de existenţă, care are caracter unitar, veşnic, neschimbat şi infinit. Spre deosebire de Parmenide, care socotea Universul o sferă, Melisse afirma că lumea este nelimitată în timp şi spaţiu. Nemişcarea existenţei el o argumentează prin negarea spaţiului gol. "Goliciune nu este deloc, căci golul e nimic. Deci, ceea ce este nimic nu poate să existe. De asemenea nu există mişcare. Căci esenţa nu are unde să se ferească, totul e umplut. Într-adevăr, dacă ar exista goliciunea, apoi esenţa s-ar retrage în spaţiul gol. Dar de nu este goliciune, ea nu are unde să se ferească"[1]. Melisse se declară împotriva teoriei condensării şi rarefierii aerului, expusă de Anaximene, căci cu ajutorul ei nu se explică mişcarea. El este şi împotriva concepţiei lui Parmenide despre amestecul focului şi a pămîntului în formarea lucrurilor.

[1] *Symplicius.* Phys. 109, 29.

* * *

În continuare filozofia Greciei este legată de înflorirea democraţiei sclavagiste în Atena, Sparta şi Sicilia. Marele filozof materialist ***Empedocle/Empedokles din Acragas*** (c.490-c.430) s-a născut într-o familie ilustră din oraşul Acragas din Sicilia. El a fost vestit filozof, poet, orator, medic şi făcător de "minuni" (taumaturg). Avea o mare faimă şi era admirat asemenea unui zeu pentru darul profetic. Cuvintele lui erau pătrunzătoare ca ale unui oracol, iar persoana sa a fost învăluită într-o tradiţie legendară. La aceasta a contribuit şi moartea lui (conform unei legende, el s-a aruncat în vulcanul Etna, pentru ca lumea să creadă că a fost răpit de zei). Empedocle a scris două poeme: *"Despre natură"* (Peri Physeos) şi *"Purificari"* (Katharmoi). Contrar eleaţilor, el recunoaşte diversitatea reală a lumii materiale. Dar existenţa diversităţii nu se limitează la sfera fenomenelor percepute de simţuri, ci îşi are originea în însăşi diferenţierea elementelor primare, pe care le numeşte *"rădăcini"*. Cele patru rădăcini, care sunt: pământul, apa, aerul şi focul, în imbinarea lor formează întreaga bogăţie de obiecte şi fenomene posibile. Aceste elemente diferă unul de altul, fiecare rămînînd egal cu sine însuşi, cantitatea lui rămînînd invariabilă în suma transformărilor lui, fiind ireductibil la celelalte. Conform tradiţiei materialiste, Empedocle a luat în calitate de elemente constructive ale Universului cele patru stări fizice ale materiei, care la ionieni erau recunoscute separat. În starea lor identică aceste elemente sunt veşnice, nu mor şi nici nu iau naştere. Într-adevăr, lucrurile muritoare nu au naştere sau sfîrşit odată cu moartea distrugătoare. Aceste procese privite în ansamblu sunt doar amestecuri şi permutări, cărora doar oamenii le zic naştere şi moarte. Dacă Heraclit socoate că focul are cauza mişcării în sine însuşi, Empedocle susţine că elementele inerte, pasive au nevoie de o forţă exterioară care să le tre-

zească la viață. Le pune în mişcare Dragostea (sau Prietenia) şi Ura (sau Duşmănia). Aceste două principii antagoniste, pe care astăzi, fără îndoială, le trecem la categorii morale, erau folosite din observațiile generale sincretice asupra lumii naturale şi sociale, cînd se credea că nu numai omul are sentimente, obligațiuni şi trăiri afective, dar că acestea sunt comune, într-un sens, şi tuturor obiectelor. Aceste două cauze ale mişcării formează o veşnică tensiune de atracție şi respingere dintre obiectele şi părțile lor. Ele sunt concepute de asemenea ca elemente spațiale şi corporale, adică materiale:

"...Focul şi apa, pămîntul şi 'naltul eterului
fără de margini.
Şi'nafară de ele necruțătoarea ură egală
în putere cu acestea
Şi-alături de-acestea iubirea de-o seamă
de'ntinsă'n lungime, 'n lățime"[1].

Empedocle are în vedere că în toată întinderea nu poate rămîne vreo parte a elementelor neîmbrățişate de forțele dragostei sau urii. În afara elementelor nu există spațiu sau loc gol, elementele se mută cu locul, trecînd unul în locul altuia. La Empedocle iubirea nu numai atrage, iar ura respinge; prietenia sau iubirea desparte lucrurile omogene şi le uneşte pe cele eterogene – din mult face unitar; duşmănia desparte lucrurile eterogene şi uneşte pe cele omogene – din unitar face multiplu. Un mare interes prezintă schițarea dezvoltării lumii la Empedocle. El deosebeşte patru perioade în mersul dezvoltării lumii. Mai întîi a existat Sfairos, uniunea adevărată a elementelor, sau mixtura supremă a lor ce le-a şters calitățile din cauza activității prieteniei. Duşmănia, sau

[1] *Symplicius.* Phys. 157, 25.

ura, era în afara sferei activităţii prieteniei, adică nu participă la existenţa Cosmosului. A doua perioadă înseamnă intrarea urii în acţiune şi elementele apar unele dezunite, altele unite. În perioada a treia dominaţie absolută are ura şi se face o despărţire completă a elementelor. În sfîrşit, perioada a patra vine odată cu dominaţia prieteniei care iarăşi uneşte elementele şi astfel lumea are o dezvoltare ciclică cînd se schimbă consecutiv dominaţia prieteniei şi urii. Astfel, schimbarea este perpetuă, iar veşnicia proceselor de naştere şi distrugere nu poate împiedica existenţei fenomenelor diverse.

Universul în general Empedocle şi-l închipuie în felul următor: Pămîntul se află nemişcat în centru. Apa mărilor este "sudoarea" Pămîntului, iar evaporările din apă formează stratul de aer deasupra Pămîntului. Soarele e situat la periferia lumii şi prezintă un corp cristalin ca un focar ce uneşte în sine elementele focului. Stelele şi planetele se situează între Lună şi Soare. Pămîntul în interior este de foc. Empedocle are explicaţii şi pentru cauzele tunetului, fulgerului, vîntului, munţilor şi izvoarelor.

Teoria cunoaşterii la Empedocle se bazează pe principiul: asemănătorul se cunoaşte cu ceva asemănător. "Doar pămîntul, *spune el*, noi îl vedem cu pămîntul, iar apa – cu apa, eterul dumnezeiesc – cu eterul şi duşmănia – cu trista duşmănie"[1]. Cunoaşterea este posibilă fiindcă obiectul cunoaşterii este omogen după conţinut cu subiectul. Empedocle socotea că gîndul se naşte atunci cînd subiectul are în faţă obiectele despre care gîndeşte. O mare însemnătate pentru cunoaştere o au organele de simţ.

Senzaţiile apar la om ca rezultat al pătrunderii în porii organelor senzoriale a particulelor rupte (sau emanate) de la

[1] *Aristotel*. De anima. I, 2, 204 b 8.

obiecte. În dependenţă de lărgimea porilor, aceste particule intră în organ sau se opresc în afară, sau pătrund prin corp şi ies în afară. Ochiul omului e format din foc şi apă. Focul e închis în pelicule care apără ochiul de lovituri periculoase din afară, iar substanţa subtilă de foc pătrunde în afară. Percepţiile vizuale au loc ca rezultat al izvorîrii focului şi apei din ochi şi astfel ele contactează cu emanaţiile obiectelor din afară. Contemplarea lucrurilor, deci, nu se consideră ca o stare pasivă a ochiului, ci ca o acţiune a organului de simţ. Intuind că inima joacă un rol decisiv în percepţia senzorială, Empedocle socotea sîngele mediu principal al percepţiei, în care mai bine sunt amestecate cele patru elemente. Chiar şi gîndurile apar din activitatea perceptibilă a sîngelui ce se mişcă clătind inima. Însuşire de percepţie o au şi alte organe, însă folosindu-ne de toate organele de simţ noi trebuie să supunem datele obţinute unei verificări din partea raţiunii. Simţurile nostre pot fi adevărate numai atunci, cînd le îndreaptă şi le conduce raţiunea.

În general, opera lui Empedocle este mărturia unui spirit fecund şi original, în spiritul tradiţiei materialiste de gîndire.

Anaxagora/Anaxagoras din Clazomenai (c.500-c.428 î.e.n.). Venind din Asia Mică la Atena, capătă susţinerea lui Pericle şi întreţine o activitate de 30 de ani. În ajunul războiului peloponesian el a fost condamnat pentru părerea că Soarele ar prezenta doar un corp înroşit. Cu ajutorul lui Pericle el a scăpat de moarte, apoi a plecat în Asia Mică, în oraşul Lampsacos unde a şi murit după cîţiva ani.

Din relatarea lui Diogenes Laertios aflăm că Anaxagora a scris o singură operă – *"Despre natură"*(Peri Physeos). Asemenea lui Empedocle, Anaxagora susţine că materia este veşnică şi neschimbată. El îşi pune sarcina să îmbine concepţia eleaţilor despre elementul primordial neschimbător

cu realitatea naşterii şi pieirii lucrurilor. Ca şi Parmenide, el este de acord că nimic nu poate deveni ceva şi nici acel ceva nu se poate preface în nimic. "Trebuie de ştiut, – *spunea el*, – că ... totalitatea lucrurilor cu nimic nu s-a micşorat şi nu s-a mărit, căci nu se poate să fie mai mare decît totalitatea, ci totul întotdeauna îşi este egal"[1]. După părerea lui Anaxagora, care îl urmează pe Empedocle, nu există naştere şi moarte, dar există devenire şi distrugere, nu există decît amestecuri şi separaţiuni între lucruri, ce pot fi numite combinări şi descompuneri. El nu recunoaşte cele patru stihii, ci afirmă că la baza tuturor lucrurilor stau o mulţime de particule materiale, pe care el le numeşte "seminţe" sau "germeni" ai lucrurilor. (Aristotel ne spune că altfel le zicea "homeomerii"). Obiectele sunt un amestec de homeomerii şi calitatea lor depinde de homeomeriile care prevalează. Calităţile obiectelor nu apar, ci există veşnic. Lucrurile sunt divizibile pînă la infinit şi după împărţire ele nu încetează de a exista, se minimalizează doar mărimea lor. Căci lucrurile formează existenţa, dar existenţa nu poate trece în inexistenţă.

Anaxagora socoate că între obiecte şi fenomene nu este o despărţire strictă de nepătruns. Ele trec veşnic unele în altele. Unitatea dialectică dintre calitate şi cantitate el o demonstrează astfel. Dacă omătul alb se topeşte şi se transformă în apă tulbure, aceasta este posibil fiindcă calitatea de tulbure şi de lichid deja se conţinea în omăt, însă calitatea de solid şi alb prevala în el cantitativ.

Potrivit concepţiei lui Anaxagora, materia cu calităţile ei nu are forţă de mişcare. Cauza mişcării el o stabileşte în afara ei şi o numeşte *nous* (raţiune, spirit). Acest nous nu creează materia, fiindcă ea este veşnică, el nici nu dirijează raţional lumea ca un principiu teleologic. *Nous*, după părerea lui

[1] *Symplicius.* Phys. 156, 9.

Anaxagora, "este cel mai uşurel şi cel mai pur lucru din toate". El are menirea de a da un impuls materiei, de a produce o mişcare ciclică generală.

În concepția despre lumea animală şi cea vegetală Anaxagora stă pe poziţiile unui hilozoism, socotind că şi plantele şi animalele au raţiune. Nu este hotar strict între raţiunea umană şi cea animală sau vegetală, sunt numai gradaţii. Gradul mai mic sau mai mare al raţiunii depinde de predispunerea firească a organismului pentru raţiune. Omul este cel mai mintios fiindcă are *mîini*. La întrebarea despre esenţa sufletului, Anaxagora răspundea că sufletul are proprietăţi aerice, sau pneumatice, adică are caracter material. La baza cunoaşterii stau senzaţiile. Apariţia diferitelor percepţii este în dependenţă de mărimea fiinţei care percepe, de proprietăţile organelor de simţ şi de îndepărtarea obiectului. Astfel, Anaxagora a folosit fenomenul perspectivei, imaginat în decoraţii scenice de pictorul Agatharh, şi a descris adevărata situaţie spaţială a Lunii, a Soarelui şi a stelelor.

Dacă potrivit concepţiei lui Empedocle cunoaşterea obiectului de anumit fel se efectuează cu organul de acelaşi fel de substanţă, apoi Anaxagora, dimpotrivă, socoate că noi simţim fiindcă avem calităţi opuse: simţim frigul pentru că avem căldură şi căldura o simţim cu organul rece, fiindcă obiectul cu temperatura egală nici nu încălzeşte, nici nu dă frig cînd se apropie. De asemenea dulcele ori amarul nu pot fi simţite cu ajutorul aceluiaşi gust. Tot aşa şi culorile le deosebim prin contrast cu cele opuse, gustul nesărat – prin contrast cu cel sărat, cel dulce – cu cel amar, adică prin ceea ce lipseşte obiectului ori fenomenului dat, şi toate acestea se găsesc în noi. Percepţiile senzoriale leagă omul cu realitatea obiectivă şi, în dependenţă de forţa influenţei senzaţiilor asupra subiectului, acesta suferă, pătimeşte. Dar pentru a scoate adevărul din

diferite cunoştinţe senzoriale este necesar ajutorul raţiunii.

În oraşul Lampsacos Anaxagora i-a avut ca discipoli pe filozofii Arhelaus şi Metrodor. Se considera că Arhelaus este primul care a declarat că legile, dreptul şi nedreptatea sunt create de oameni, nu însă dictate de natură.

§ 4. Materialismul atomist

Primele idei despre atomi ca părticele materiale ce stau la baza existenţei tuturor lucrurilor le-au expus Leuchip şi discipolul său Democrit. Operele lui Leuchip şi Democrit s-au pierdut. Despre concepţiile lor ne mărturisesc unele fragmente din operele mai multor istoricieni ai filozofiei, îndeosebi ale lui Aristotel şi Teofrast.

Leuchip/Leukippos (c.490-c.430 î.e.n.) a fost contemporan cu Anaxagora şi Empedocle şi, probabil, discipolul lui Parmenide. A scris lucrările *"Marea ordine universală"* (Megas diakosmos) şi *"Despre raţiune"* (Peri Nous). Dacă Parmenide şi Xenofan concepeau Universul unitar şi se fereau de a recunoaşte inexistenţa, apoi Leuchip a propus atomii (părticele de nedescompus) – elemente mereu mişcătoare cu forme infinit de diverse, fiindcă nu sunt motive din care ele ar fi mai bine aşa decît altfel, adică nu pot avea preferinţă pentru unele forme în detrimentul altora. Chiar şi în esenţă el vedea veşnica mişcare şi schimbare. Chiar şi fiinţarea există nu mai înadins decît nefiinţarea, dar ele amîndouă la fel fac cauza apariţiei lucrurilor. Esenţa atomilor este absolut densă, tare şi plină, şi ei zboară în golul, pe care Leuchip îl numeşte non-existenţă şi care există nu mai puţin ca existenţa.

Leuchip a dat o definiţie categorică principiului cauzalităţii: "Nici un lucru nu apare fără cauză, ci totul apare cu anumit spirit şi în virtutea necesităţii".

Democrit/Democritus din Abdere (c.460-370 î.e.n.) s-a născut în Tracia, în oraşul Abdere. Moştenind o mare avere, el a călătorit prin multe părţi ale lumii, adunînd cunoştinţe din diferite domenii. Democrit a scris lucrări de etică, fizică, matematică, estetică, tehnică, muzică şi, după spusa lui Aristotel, "cugeta despre toate". Lucrarea lui principală este *"Diacosmos"*.

Democrit afirmă că alături de existenţă este şi inexistenţa în formă de gol. Fiinţarea nu este unitară, ci multiplă şi e compusă din particule infinit de multe, care se mişcă în spaţiu gol. Interacţiunea, naşterea şi moartea lucrurilor se face din unirea şi dezunirea acestor particule indivizibile. Existenţa mulţimii obiectelor şi fenomenelor se datoreşte existenţei nefiinţări sau a vidului, care delimitează existenţa, iar acest spaţiu – umplut, e asemănător existenţei. Astfel, totul este compus din atomi şi vid. Atomii nu apar şi nu se distrug. Ei sunt eterni, indivizibili şi imperceptibili. Asupra lor nu poate fi exercitată vreo agresiune: nu pot fi încălziţi sau răciţi, uscaţi sau umeziţi, nu au culoare, nu au nici altă calitate. Însă incipient ei au deosebiri care sunt cauza tuturor proprietăţilor lucrurilor. Aceste deosebiri sunt trei: *chipul* sau *forma, aranjarea* sau *ordinea, situaţia* sau *poziţia*. În afară de aceasta, atomii se deosebesc după *mărime* şi *greutate*. Vidul este condiţia mişcării atomilor, a unirii şi combinării lor la formarea obiectelor noi. Atomiştii au înţeles că problema apariţiei lucrurilor e de nerezolvat, dacă nu se admite veşnicia mişcării în natură. De aceea ei concepeau atomii în veşnică mişcare şi toate fenomenele reale le reduceau la mişcarea materiei. Atomii sunt materia în mişcare în abstracţia ei pe cît de posibilă pe atunci. Însă din mişcarea veşnică, proprie atomilor, Democrit deosebea mişcarea temporară proprie corpurilor compuse din atomi. Mişcarea atomilor era numită primară. Atomii se răspîndesc, sau "se cern", în toate direc-

țiile. După cum am văzut, atomii se deosebesc după formă. Pământul, apa şi aerul, aceste trepte intermediare în formarea din atomi a obiectelor şi fenomenelor, pot include orice forme de atomi, dar focul – numai rotunde, sferice.

Universul e format din mai multe lumi care, la rîndul lor, se formează în felul următor. O oarecare cantitate de atomi se avîntă în "golul uriaş" şi în mişcarea lor fac un vîrtej în care atomii se ciocnesc şi cei omogeni se încleaştă. Corpusculele cele mai uşoare şi subțiri zboară la periferie, iar cele grele, unindu-se, formează un glob. Corpurile uşoare de la periferie, incluzînd tot mai mult alte combinări de atomi în rotirea lor, de la început devin umede şi murdare, apoi, uscîndu-se, se aprind şi formează aştrii. Soarele este cel mai îndepărtat de Pământ, iar Luna – cea mai apropiată. Atît Soarele, cît şi Luna, se mişcă în cercuri în jurul Pământului. Cercurile altor planete se situează între acestea. Stelele se aprind şi ard din cauza vitezei mişcării. În virtutea necesității, toate lumile se nasc şi mor după o oarecare dezvoltare. Democrit îşi închipuia Pământul plat şi nemişcat, deoarece cu timpul el s-a îngrelat şi îndesat şi doar se învîrte în jurul axei sale. Viața ia naştere din umezeală cu ajutorul căldurii, iar mai departe – din sămînța fiecărei vietăți, fără ajutorul forțelor dumnezeieşti. Viețuitoarele au apărut dezvoltîndu-se treptat: mai întîi au apărut animalele acva-terestre, apoi cele terestre, schimbîndu-şi simțitor aspectul. Cele mai slab dezvoltate şi cu neajunsuri nu rezistau în luptă şi din această cauză au supraviețuit doar speciile şi formele rezistente. După multe forme de vietăți şi după multe căi de încercări apare şi specia de animale căreia îi zicem **om**.

După cum în lumea atomilor se atrag cei asemănători, aşa şi în lumea animalelor unirea se face cu indivizi de aceeaşi specie. Animalele se deosebesc de lucruri fiindcă au suflare, suflet care le fac să se mişte. Sufletul este compus şi el din

atomi, dar care au o formă sferică, ca şi atomii focului, şi sunt mult mai mobili. Mişcîndu-se repede, atomii sufletului pun în mişcare toţi atomii trupului şi fac căldură dînd naştere mişcării animalului. Democrit neagă imortalitatea sufletului: "Sufletul e muritor, el se face nimic odată cu trupul"[1]. Potrivit concepţiei lui Democrit, viaţa trupească trebuie să fie echilibrată, pentru a nu tulbura mişcarea firească a atomilor sufletului, căci marile tulburări pot dezechilibra stabilitatea sufletului, iar atomii lui pot cădea din corp, ceea ce duce la moartea corpului.

Democrit se conduce de un determinism strict. Afirmarea unei necesităţi cauzale generale este principiul de bază al atomiştilor. Cauzalitatea nu lasă loc pentru activitatea altor forţe creatoare în lume: "Lumea nu este însufleţită şi nu este chivernisită de providenţă, dar, fiind formată din atomi, ea se conduce dintr-o fire deloc raţională"[2]. Cauzalitatea de asemenea nu are un început, dar funcţionează din infinitele timpuri în puterea necesităţii, care este vîrtejul sau mişcarea de veşnică formare. Aristotel îi reproşa lui Democrit că în formarea şi dezvoltarea veşnică a materiei el nu vede cu ce scop suprem se fac toate acestea.

După părerea lui Democrit, există numai necesitate, întîmplare nu există, ea este o invenţie a oamenilor ce îşi ascund necunoaşterea lucrurilor. Mintea şi înţelepciunea lichidează întîmplarea ca pe o forţă duşmănoasă. Întîmplarea îşi are numaidecît cauza în acţiunea unui corp material: găsirea comorii – în săparea pămîntului, iar capul crăpat al omului pleşiv are ca pricină vulturul care a intenţionat să desfacă broasca ţestoasă.

În privinţa teoriei cunoaşterii Democrit distinge două genuri de cunoaştere. Cel prin intermediul judecăţii logice îl

[1] *Aetius*, IV, 7, 4.
[2] Ibidem, II, 3, 2.

numeşte *legitim* şi îl socoate veritabil pentru a judeca despre adevăr, iar genul cunoaşterii prin intermediul senzaţiilor îl numeşte *vag*, întunecat. Acest gen al cunoaşterii activează pînă la un anumit nivel, reuşind bine asupra materialului, iar cînd ajunge la limitele posibilităţii, în locul lui vine veritabilul gen al cunoaşterii, care mai uşor se apropie de adevăr. Democrit e ferm în părerea că adevărul nu este o realitate de ordin senzorial. Adevărul este egal cu existenţa. Conform adevărului, există doar atomii şi vidul, iar toate fenomenele senzoriale sunt aparente. Dacă avem diferite grade de dulce, de amar, de cald, de culoare ş. a.m.d., atunci e clar că părerea comună s-a stabilit în convingerea că acestea există într-adevăr.

Democrit nu cunoaşte procesul de formare a abstracţiilor de la cele mai elementare operaţii de percepere senzorială. Cînd copilul se joacă cu Grivei, el deja ştie că se joacă cu cîinele, iar în privinţa verdelui ori a roşului, ştie că sunt culori. Noţiunile abstracte se însuşesc odată cu primele sinteze ale cunoaşterii senzoriale. La Democrit existenţa reală dedusă de raţiunea filozofică se reduce la atomi şi vid, iar toate celelalte sunt derivate ale acestora şi nu au deci asemenea existenţă. Democrit prezintă calităţile referitor la natura concretă, care trebuie să fie formată din acestea. Adică calitatea ca abstracţie tinde s-o înţeleagă la concret, în obiectele calitative. Spre deosebire de alţi filozofi, care socoteau culorile şi alte calităţi de ordin senzorial proprii naturii exterioare, atomiştii au elaborat părerea, potrivit căreia calităţile apar în procesul acţionării obiectului asupra subiectului.

Democrit făcea legătură între forma atomilor şi gustul nostru. Pentru dulce atomii trebuie să fie de formă sferică şi mai măşcaţi, pentru acru – de asemenea măşcaţi şi colţuraţi, poligonali. Legătura dintre obiectele din natură şi organele de simţ se face prin "imagini" numite *eidola – idoli* – un fel de

membrane, învelişuri ce se desprind ca un şuvoi de atomi de pe obiecte.

Fenomenul vederii Democrit îl explică ca o *reflectare*, care iniţial nu se produce în pupilă, ci în aer. Peliţa-matriţă iese din obiect sub presiunea activităţii ochiului şi a obiectului. Democrit socoate că şi de la obiect, şi de la subiect are loc o oarecare izvorîre. Sensualismul lui Democrit, fondat teoreticeşte, este baza recunoaşterii rolului raţiunii în cunoaştere. Raţiunea poate pătrunde mai departe în adîncul lucrurilor unde e scuns adevărul.

Interesele lui Democrit se răsfrîngeau şi asupra societăţii, şi a vieţii statale. Despre viaţa primitivă a oamenilor, despre apariţia vorbirii şi a vieţii în comun el scria: "Primii oameni duceau o viaţă grosolană, bestială; mergînd prin imaşuri şi hoinărind ei se hrăneau cu roadele multe naturale ale pămîntului şi aieva poamele copacilor. Dar din cauza că fiarele nu-i lăsau în pace şi le dăunau, ei, prinzînd obiceiul de a se ajuta unul pe altul şi de frică unindu-se cupă, foarte repede şi-au dat seama de unitatea lor firesacă. Cu vocea, dar încă sălbatică şi fără semnificaţie, trecînd încetul cu încetul la pronunţarea în parte a cuvintelor şi începînd să închipuiască prin semne fiecare lucru aflat în cîmpul de vedere, ei s-au învăţat să exprime prin vorbă cunoaşterea tuturor lucrurilor. Însă fiindcă în toată lumea oamenii se strîngeau la un loc, în acest mod ei compuneau în locuri diferite fel de fel de cuvinte deosebite după fonetică; de aceea ei nu vorbeau toţi totuna, din care cauză au şi apărut felurite limbi şi specii de vorbire. De la aceste prime adunături îşi iau începutul toate popoarele. Într-adevăr, primii oameni, cînd încă nu se crease nimic din cele folositoare pentru om, duceau o viaţă grea: ei încă nu aveau nici case, nici haine, nu cunoşteau rostul focului, nu exista nici căsnicia orînduită, fiindcă ei nu ştiau încă să aducă

de mîncare acasă, nu făceau rezerve de roadele pămîntului pentru a se întreține. De aceea iarna ei mureau de frig cumplit, iar mulți mureau de foame. Treptat, învățîndu-se din experiență, ei se duceau în vreme de iarnă în peşteri, adunau rezerve de poame, iar, cunoscînd proprietățile focului şi alte înlesniri de la folosirea lui, au început a inventa meseriile (artele) şi a trage foloase din viața socială. Or, nevoia i-a învățat pe oameni de toate"[1].

Democrit socotea că omul în viața sa creează multe lucruri prin imitarea acțiunilor observate. De la păianjen el a deprins a țese şi a coase, de la rîndunică – a face lăcaşuri, de la păsări – a cînta ş.a.m.d. Avem un şir de maxime referitor la viața personală morală ascendente la Democrit: "E mai bine să dezvălui greşelile proprii, decît pe ale altuia", "Se cuvine să fii om bun sau să procedezi ca un om bun", "E mai bine să gîndeşti înainte de a face, decît pe urmă". Morala omului are un preț social şi se află ascunsă în adîncul caracetrului lui: "Prăsila vitelor constă în buna calitate a corpului lor, iar bunătatea oamenilor – în buna îndreptare a caracetrului lor", "A fi om bun înseamnă nu numai să nu faci nedreptăți, dar şi să nu le doreşti". Cît de mult depinde viața personală de calitățile morale şi spirituale observăm din aforismele lui Democrit: "Norocul şi nenorocirea sunt în suflet", "Proştilor le stă mai bine să se supună, decît să poruncească", "A trăi urît, nerațional, nereținut şi neobrăzat nu înseamnă să trăieşti prost, dar înseamnă să mori încetul cu încetul". Democrit se pronunță nu împotriva bogăției, ci împotriva avuției "nesocotite", nu împotriva venitului, ci împotriva cîştigului necinstit: "În toate lucrurile e bună măsura cuvenită. Prisosul şi neajunsul nu-mi plac", "Lăcomia de bani dacă e nesățioasă, e mai apăsătoare decît nevoia mare".

Pentru o viață avută omul trebuie să se ocupe de negusto-

[1] *Diodor* I, 8, I.

rie, de agonisire sau de o meserie, dar scopul acestor activităţi nu trebuie să fie adunarea averii, ci dezvoltarea înţelepciunii şi a bunei stări a sufletului, căci înţelepciunea aduce trei roade: darul de a gîndi bine, de a vorbi frumos şi de a acţiona cu succes.

Democrit socotea statul un organ de consolidare a cetăţenilor, iar arta de a conduce cu statul o socotea cea mai înaltă artă, pe care o recomanda să fie studiată. Citind la Plutarh această idee a lui Democrit, gînditorul moldovean Milescu a inclus-o în teoria sa despre stat.

§ 5. Sofiştii

Cuvîntul **"sofist"** la originea sa nu avea sensul de persoană ce încurcă intenţionat judecăţile, ci însemna un "profesor de înţelepciune", cunoscător profesional. Acest tip nou de filozofie apare în condiţiile înfloririi democraţiei sclavagiste, cînd se simte necesitatea unei instruiri politice generale odată cu dezvoltarea instituţiilor politice şi juridice, a culturii artistice, filizofice şi ştiinţifice. În condiţiile cînd tot mai mult biruia convingerea că toate se pot învăţa, sofistica devine o profesie răspîndită, reprezentanţii căreia predau cunoştinţe pentru o anumită plată.

Din operele sofiştilor nu s-a păstrat aproape nimic. Mărturisirile de bază le găsim la Platon şi Aristotel. Sofiştii propuneau o comoară vastă de cunoştinţe din diferite domenii – matematică, geometrie, muzică, astronomie, fizică, arheologie, gramatică, etică ş.a. În lucrările de istorie a filozofiei se obişnuieşte a-i împărţi pe sofişti în "vîrstnici" şi "tineri".

Din grupul vîrstnicilor fac parte Protagoras (c.485-c.410 î.e.n.), Gorghias (c.480-c.380 î.e.n.), Hippias, Prodicos, Antifont. Cei tineri erau discipolii lui Gorghias – Alchidam, Lycofron, Pol. De asemenea erau vestiţi Thrasimah din Halchedon,

Critias şi Calliclos. Sofiştii vîrstnici activau în anii războiului peloponesian şi erau părtaşii democraţilor. Spre sfîrşitul războiului la putere vine aristocraţia, iar în prima jumătate a sec. IV î.e.n. sofiştii se prefac în şarlatani, farsori, iluzionişti care desfătau publicul.

În comparaţie cu filozofia precedentă, sofiştii au făcut o trecere de la domeniul naturfilozofiei la antropologie. Ei puneau problema legăturii dintre om şi natură, dintre gîndirea omului şi realitate.

Sofistul ***Protagoras din Abdere*** (c.485-c.410), originar din Tracia, a fost, conform unor mărturii, discipolul lui Democrit, a predat în Sicilia şi în Atena, cîştigînd mai mult decît sculptorul Fidias. Protagoras a fost vestit prin arta de "a folosi corect cuvintele". Bunăoară, el îl dogenea pe Homer că acela în loc s-o roage pe zeiţă, îi ordonă: "cîntă, zeiţă, mînia". Protagoras a împărţit denumirile în masculine, feminine şi de căsnicie, iar vorbirea – în patru tipuri: rugăminte, întrebare, răspuns şi demonstrare.

Protagoras judeca despre natura lucrurilor şi era un adept al şcolii fizicienilor ionieni. Ca şi Heraclit, el afirma curgerea generală a materiei. În natura lucrurilor se află logosurile lor drept bază a tuturor fenomenelor. Protagoras afirma că în puterea logosului materia în principiu poate să apară în fenomene infinit de diverse, adică materia poate fi orice din aceea cum apare la fiecare, căci oamenii sesizează diferite stări ale lucrurilor în timp diferit şi în dependenţă de starea lor spirituală. Aici are loc îndreptăţirea oricăror judecăţi despre realitate pe baza percepţiei fenomenelor: "precum ni se pare nouă, aşa şi stau lucrurile". Dacă ne amintim că întreaga filozofie precedentă socotea lumea ca fiind sensibilă, lipsită de esenţă şi de existenţă, apoi concepţia lui Protagoras, care afirmă fiinţarea lumii senzoriale cu infinitatea fenomenelor ei, este

un progres în gîndirea filozofică.

Convingerea lui Protagoras că orice aparenţe din senzaţiile noastre au o realitate corespunzătoare genera ideea că în natură nimic nu e stabil, totul este relativ şi trebuie privit în concordanţă cu omul şi percepţia lui. Astfel, Protagoras proclamă principiul: "Omul este măsura tuturor lucrurilor – a celor ce sunt, pentru că sunt şi a celor ce nu sunt, pentru că nu sunt". Dificultăţile cunoaşterii întotdeauna îl fac pe om să ia decizii subiective. În opera sa *"Despre zei"* Protagoras menţiona: "Despre zei nu pot spune dacă există sau nu, nici ce înfăţişare au. Căci multe piedici sunt pentru a-i cunoaşte – neclaritatea lucrurilor şi scurtimea vieţii omeneşti"[1]. Deşi aceste cuvinte nu aveau scopul de a detrona credinţa în zei, Protagoras a fost condamnat la moarte, dar a scăpat şi a părăsit Atena.

Dacă Protagoras se îndoia de cunoaşterea zeilor ca realitate dedusă din părerea comună, aceasta s-a datorat respectului faţă de ştiinţă care aduce folos atît teoriei, cît şi practicii: "Practica trebuie să se orienteze după teorie, iar teoria să fie un ajutor al practicii". Astfel, observăm că scepticismul faţă de cunoaşterea religioasă a lui Protagoras este doar o consecinţă logică din poziţia lui ştiinţifică privind interpretarea lumii. Ca un liber cugetător, el proclamă dreptul raţiunii ca judecător suprem în materia de adevăr.

Dacă orice părere, spune Protagoras, este adevărată, atunci cum să deosebim gîndul savant de ignoranţă? Protagoras caută această diferenţă în folosul pe care îl aduce cunoaşterea. Dacă o părere aduce folos, atunci ea este adevărată, precum îngrijirea grădinarului face ca planta să fie înfloritoare.

În domeniul vieţii morale Protagoras susţinea că fiecare ins are dreptul să se conducă de propriile înclinări şi senti-

[1] *Cicero*. De natura deorum. 1, 37, 118.

mente, numai ca ele să aducă spre bine şi frumusețe: "Virtutea este bunul cel mai frumos şi binele nu constă în orice plăcere, ci în satisfacția pe care o produce îndeplinirea virtuții, a ceea ce este frumos".

Gorghias din Leontine (c.480-c.380 î.e.n.). Originar din Sicilia, elev al lui Empedocle, el prezintă o altă orientare ideologică a sofiştilor – pe cea negativistă şi conservatoare. Pentru prima dată vine la Atena în 427, însă a locuit mai mult în oraşul Larissa din Thessalia, unde a trăit pînă la 100 de ani. A scris tratatul *"Despre natură sau neființă"*. Gorghias înaintează trei argumente: 1) nimic nu există, 2) dacă există ceva, apoi nu e cognoscibil, 3) dacă şi este cognoscibil, apoi este inexprimabil şi inexplicabil. Demonstrația argumentului 3 este deosebit de originală şi pune problema identității gîndirii şi realității obiective, a legăturii dintre vorbire şi gîndire, dintre noțiune şi cuvînt ca semn, dintre cuvînt şi fenomenul real denotat.

El socoate că mai întîi obiectele gîndirii trebuie să aibă ființare, altfel ființarea ar fi inimaginabilă şi n-ar putea fi cognoscibilă. Totuşi, ceea ce gîndim (conceptualul) nu este ceea ce există. Dacă am admite contrariul, atunci e destul să gîndim la ceva, ca acest ceva îndată să ia ființare. Dacă însă gîndirea este identică ființării, neființarea (ceea ce nu este) n-ar putea fi gîndită. Cu toate acestea, noi ne închipuim diferite lucruri fantastice sau în relații ciudate, precum cotiga sau cvadriga cu cai mergînd pe mare. Prin urmare, dacă nu putem face deosebire între existență şi gîndire, apoi esența (ceea ce este) nu poate fi gîndită şi este inimaginabilă[1].

Să admitem că obiectele sunt cognoscibile. Atunci, se întreabă Gorghias, prin ce am putea să comunicăm cunoştin-

[1] *Sextus Empiricus.* Adv.math., VII, 77.

ţele noastre altora? Doar vorba este altceva decît gîndul, căci cuvîntul "culoare" este cu totul altceva decît culoarea văzută de noi. Acel ce vorbeşte rosteşte cuvinte, şi nu obiecte. Dar să admitem chiar că este posibilă comunicarea cunoştinţelor, cum să asigurăm atunci o înţelegere unitară echivalentă la persoane diferite în condiţii diferite. Obiectul unic ca conţinut al gîndirii fiind perceput de mulţi se va descompune în multe conţinuturi şi va pierde unitatea sa. Căci perceptibilitatea fiecărui om depinde de capacităţi, de diferenţa organelor de simţ (acelaşi obiect poate fi văzut sau auzit). Discontinuitatea absolută între existenţă şi gîndire, între gîndire şi limbă se simte clar în concepţia lui Gorghias şi aceasta îl face să conchidă: "Fiinţarea nu are aparenţă fiindcă ei nu-i reuşeşte să pară, iar aparenţa este neputincioasă fiindcă ei nu-i reuşeşte să fie".

Prin aceste argumente sofistul Gorghias distruge existenţa raţionalistă a eleaţilor şi reîntoarce atenţia la realitatea senzorială. Hegel a apreciat înalt ideile dialectice ale lui Gorghias despre existenţă şi inexistenţă.

Virtuţile morale şi obiceiurile diferitelor popoare sunt diferite şi, potrivit concepţiei lui Gorghias, este imposibil de a stabili definiţia virtuţii sau a binefacerii. Un om liber din Thessalia, de exemplu, care îmblînzeşte cai şi catîri, socoate că e bine să taie şi să frigă boi, iar la sicilieni aceasta o fac doar robii. La macedonieni este lăudabil faptul că pînă la căsătorie fetele cunosc mulţi bărbaţi şi socot o ruşine dacă aceasta se întîmplă după căsătorie. La persieni portul şi podoabele sunt unice pentru bărbaţi şi femei; la ei este posibilă conjugarea cu fiica, cu mama şi sora. Fetele lidiene se ocupă cu prostituţia şi, cîştigînd bani, se căsătoresc. Deci este greu să spui care lucru e bun şi care e rău, odată ce diferite obiceiuri sunt acceptate de comunităţi întregi. Ca şi Protagoras, Gorghias în calitate de criteriu al comportării

morale afirmă principiul *folosului*. Un discipol al sofiştilor, *Neocrat*, spune că doar trei motive dirijează faptele oamenilor: plăcerea, îmbogăţirea şi cinstirea. Sofiştii nu respingeau dogmele religioase, ci încercau să lămurească raţional apariţia acsetor reprezentări în mintea oamenilor. De exemplu, *Prodicos* din Cheos afirmă, că Soarele, Luna, rîurile, izvoarele şi multe alte lucruri în vechime au fost zeificate. O asemenea gîndire mitologică a numit pîinea Demetra, vinul – Dionise, apa – Poseidon, focul – Hefest. Zei au devenit şi mulţi eroi şi inventatori. Aceste concepţii, precum şi riturile şi misteriile, socotea Prodicos, au apărut în legătură cu prelucrarea pămîntului. *Critias* socotea că religia a fost inventată de regi cu scopul de a-i ţine pe cetăţeni în frîu cînd lucrul acesta nu este în stare să-l facă legile. Cetăţenilor trebuia să li se insufle frică faţă de o fiinţă ce aude şi vede totul, deoarece multe infracţiuni se comiteau în taină. Regele înţelept a instalat această fiinţă în ceruri, de unde fulgerul şi trăsnetul, stelele şi soarele invocă imaginaţia oamenilor şi menţin frica. Sofiştii negau posibilitatea zeilor de a face dreptate. Zeii, spune *Thrasimahos*, nu se uită la treburile omeneşti, căci altfel ei n-ar dispreţui una dintre cele mai valoroase bunuri omeneşti – dreptatea: "Vedem că oamenii nu se folosesc de ea". Puterea statală nu corespunde dreptăţii între cetăţeni. Protagoras spunea: "Ceea ce unui stat îi pare drept şi frumos, este anume aşa în acest stat, atîta timp cît este socotită ca atare (drept şi frumos)"[1]. Thrasimahos considera că "dreptatea nu este altceva, decît cîştigul convenabil pentru cel puternic"[2].

Sofistul *Lycofron* socotea statul o uniune a cetăţenilor egali în drepturi, care pe baza "contractului" îşi asigură reci-

[1] *Platon.* Theetet, p. 167.
[2] *Platon*. Statul, p. 338.

proc liniştea şi îşi limitează benevol libertatea naturală. Thrasimahos afirmă că oamenii au găsit de cuviinţă să se împace ca să nu facă nedreptăţi şi să nu sufere din cauza acestora. *Antifont* susţinea că "noi cu toţii şi în toate de la natură suntem făcuţi totuna – şi barbarii, şi elenii", iar *Alchidamos* declara: "Dumnezeu i-a creat pe toţi liberi, natura nu l-a făcut pe nimeni rob". Antifont afirma că cerinţele legilor statale sunt inventate pentru binele mulţimii, dar nu pentru binele omului în parte, aşa că în viaţa personală e mai folositor să urmezi poruncile naturii, cărora, spre deosebire de legi, le este proprie necesitatea intrinsecă. *Calliclos* exprima părerea că legea naturii e mai presus decît înţelegerea convenţională de către oameni a binelui şi răului, căci în natură cel puternic trebuie să conducă, iar cel slab – să se supună. Lycofron nega diferenţa dintre nobili şi oamenii fără noblеţe, socotind aceasta o invenţie.

Caleidoscopul de idei diferite ce caracterizează curentul sofistic este rezultatul luptei societăţii pentru o liberă cugetare, cînd fiecare cetăţean are posibilitatea de a-şi expune concepţiile sale, socotindu-le folositoare societăţii.

Perioada clasică

§ 6. Socrate şi şcolile socratice

Interesul pentru viaţa interioară semnalat la sofişti s-a intensificat considerabil în filozofia lui ***Socrate*** (469-399 î.e.n.), gînditor din Atena. Fiu al unui sculptor şi al unei moaşe, Socrate a disprеţuit luxul, risipa şi nerеţinerea. Diogenes Laertios ne spune că adesea, privind mulţimea lucrurilor pe care negustorii le vindeau, Socrate îşi spunea: "Cîte lucruri sunt aici de care eu nu am nevoie!" În condiţiile unei lupte aspre dintre păturile democratice din Grecia şi aristocraţie

Socrate a unit în jurul său un cerc de aristocraţi contra democraţiei. La începutul sec. IV î.e.n., cînd democraţia din nou a venit la putere, Socrate a fost tras la răspundere, învinuit de ignorarea zeilor oficiali, de desfrînarea şi seducerea tineretului şi a fost pedepsit cu moartea. El a băut o cupă de otravă.

Socrate cerea ca cei care conduc cu ţara să fie profesionişti, să nu fie aleşi la întîmplare. La judecată i se aduceau învinuiri că ar fi spus: "E o prostie să alegi persoanele în funcţiile de stat prin aruncarea fasolelor, doar nimeni nu doreşte să aibă un cîrmaci, tîmplar, flautist sau de altă meserie aleşi cu fasole, ale căror greşeli aduc mai puţină daună decît greşelile în activitatea de stat"[1]. După moartea lui Socrate, discipolii săi, printre care şi Platon, au plecat din Atena în Megare, unde trăia Euclide – unul din membrii cercului socratic.

Ca şi sofiştii, Socrate ducea o activitate de iluminare a poporului, însă el era împotriva cercetării naturii şi socotea că aceasta este un amestec în treburile zeilor. Lumea e creată de un Dumnezeu atît de măreţ şi atotputernic, încît el vede şi aude totul, se află peste tot şi de toate are grijă. Omului îi rămîne numai să ghicească voinţa zeilor, dar nu să cerceteze. Socrate în persoană se folosea de oracolul (prezicătorul) din Delfi şi regulat aducea jertfe zeilor. Conform învăţăturii lui Socrate, omul poate ajunge la înţelegerea dreptăţii, a legilor, a binelui şi răului, a cucerniciei numai pe o cale: să se cunoască pe sine însuşi şi să înceapă cu îndoiala ("eu ştiu că nu ştiu nimic"). Dacă existenţa raţiunii dumnezeieşti în lume este contestată, apoi bazele religiei şi moralei trebuie căutate în spiritul omului.

În concepţia sa moral-religioasă, Socrate se conducea de o voce lăuntrică, care, chipurile, îl instruia în cele mai însem-

[1] *Ксенофонт Афинский*. Сократические сочинения.– М-Л., 1937, p. 21.

nate probleme – "demonul" lui Socrate. Luptînd împotriva determinismului materialiştilor antici, Socrate se înclină spre o teleologie antropologică, potrivit căreia în lume totul se face în folosul omului. Într-o formă primitivă Socrate lămureşte că organele de simţ ale omului au anumite sarcini: ochiului e menit să vadă, urechilor – să audă, nasului – să miroase ş.a.m.d. De asemenea zeii dau oamenilor lumina necesară pentru a vedea, noaptea e dată pentru odihna lor, lumina lunii şi a stelelor are scopul de a-i ajuta în determinarea timpului. Zeii au avut grijă ca pămîntul să dea omului hrană şi au stabilit anotimpuri orînduite. Soarele l-au pus la aşa depărtare, ca oamenii să nu sufere nici de prea mare căldură, nici de frig.

Socrate îşi dezvolta şi expunea concepţiile sale în formă orală, în convorbirile susţinute cu cetăţenii şi cu străinii care veneau la Atena, intenţionînd să demonstreze printr-un şir de întrebări şi argumente în ce constă, potrivit convingerii sale, o viaţă cu adevărat morală.

În centrul atenţiei lui Socrate era problema esenţei binefacerii. Omul moral trebuie să ştie ce înseamnă binefacerea ca atare în genere, ca bază a tuturor binefacerilor în parte. Pentru a găsi această noţiune generală Socrate a inventat metoda de dialectică în formă de controverse şi polemică. Bazîndu-se pe şcoala eleaţilor (Zenon) şi pe sofişti (Protagoras), el pentru prima dată a abordat problema dialecticii subiective, problema metodei dialectice de gîndire.

Părţile componente principale ale metodei "socratice" sunt "ironia" şi "maieutica" – în ce priveşte forma, şi "inducţia" şi "determinarea" – în ce priveşte conţinutul. Metoda "socratică" constă în procedeul de a da sistematic şi consecutiv întrebări, care să-l pună pe interlocutor în contradicţie cu spusele proprii, şi acesta să-şi recunoască ignoranţa. Acesta-i sensul "ironiei" socratice.

Socrate nu avea însă numai sarcina de a dezvălui ironic contradicţiile în afirmaţiile interlocutorilor, ci trebuia să ajute la depăşirea acestor contradicţii cu scopul de a ajunge la adevăr. Şi ca o continuare a procedeului servea "maieutica", adică arta de a primi noul-născut, Socrate voind să spună că prin aceasta ajută oamenii să se nască în cunoaşterea "generalului" ca bază a moralei adevărate.

Sarcina metodei "socratice" constă în căutarea "generalului" în morală din faptele morale concrete, din analiza şi compararea lor. Aici intră în vigoare "inducţia" şi "determinarea". Dacă "inducţie" înseamnă căutarea generalului în binefaceri particulare prin analiză şi comparare, atunci "determinarea" înseamnă stabilirea genurilor şi speciilor, a corelaţiei dintre ele. De exemplu, minciuna, amăgeala, furtul, hoţia şi vinderea oamenilor în robie pot fi drepte şi nedrepte. Va fi pe dreptate ca părintele să amăgească feciorul bolnav şi să-i dea leacul în mîncare, numai ca să-i poată întoarce sănătatea. Sau să furi arma prietenului disperat, care a hotărît să-şi curme viaţa. Adevărul şi dreptatea sunt pentru Socrate noţiuni ce coincid. Înţeleptul cunoaşte binele şi frumosul şi se conduce de acestea în acţiuni, iar lucrurile urîte le evită. Oamenii, care nu ştiu în ce constă esenţa actelor de binefacere, care sunt drepte, bune şi frumoase, chiar dacă încearcă să facă bine – dau greş. Meseriaşii numai din meseria lor nu pot avea înţelepciune, care constă în a te cunoaşte pe tine. Dreptatea şi binefacerile înseamnă înţelepciune. Socrate evidenţiază trei binefaceri (virtuţi) principale: 1) moderaţia, reţinerea (a cunoaşte cum să ţii în frîu patimile), 2) vitejia, bărbăţia (a cunoaşte cum de învins pericolul) şi 3) dreptatea (a cunoaşte cum de respectat legile umane şi dumnezeieşti). Socrate urmăreşte scopul să pregătească cît mai mulţi tineri pentru activitatea politică. El vorbeşte de bărbăţie, de cumînţenie, de dreptate, modestie, de oameni care ar proceda cu

dreptate în privința prietenilor săi, dar nu şi a duşmanilor. Cetățeanul trebuie să aibă teamă de zei, să nu-i iscodească şi să asculte de stăpînii săi nobili.

În concepția lui Socrate găsim clasificarea formelor statale: monarhia, tirania, aristocrația, plutocrația şi democrația. Monarhia, spre deosebire de tiranie, se bazează pe drepturi legitime, dar nu pe acapararea forțată a puterii. Aristocrația, pe care el o priveşte ca pe o putere a unor oameni puțini la număr dar ştiutori de bune moravuri, este, în viziunea lui, cea mai preferată formă de conducere.

Urmaşul şi cel mai bun discipol al lui Socrate a fost *Platon*, care a dezvoltat mai departe idealismul etic. Un alt discipol – *Aristip* a fost fondatorul şcolii din Cirene, *Antistene* a fondat şcoala cinică, *Euclide* – cea din Megare, *Fedon* – cea din Elis. ***Şcoala din Megare*** a fost fondată de Euclid, un adept al eleaților (a nu confunda cu matematicianul Euclid). Aici au activat filozofii *Eubulid din Milet*, *Stilpon din Megare* (cca 320 î.e.n.) şi *Diodor Cronos*. Euclid uneşte în concepția sa ideea lui Socrate despre binele suprem cu teza eleată despre existența unică şi nemişcată. Potrivit părerii lui Euclid, binele (bunătatea) e unitar, deşi oamenii îl numesc în chip diferit – rațiune, Dumnezeu. Făcînd din bunătate o existență de sine stătătoare, el afirmă că bunătatea nu se naşte şi nici nu se distruge, ea este nemişcată şi identică sieşi. Adevărata existență o are doar acest bine şi nu poate exista ceva deosebit de el. Actele particulare de bunătate nu sunt adevărate şi nu există.

Însă în antichitate au devenit vestite raționamentele lui Eubulid din care s-au păstrat: *"Mincinosul"*, *"Acoperitul"* (sau "Electra"), *"Sorit"* ("Grămada"), *"Pleşcatul"*, *"Încornoratul"*.

În raționamentul "Mincinosul" se pune întrebarea: "Dacă un om afirmă că el minte, atunci minte el, ori spune adevărul?" Dacă spune adevărul, atunci intrăm în contradicție cu

sensul spuselor lui, căci el recunoaşte că minte. Dar dacă afirmă că minte, aceasta iarăşi nu va corespunde realităţii, căci mărturisirea lui este un adevăr. Adică răspunsul simplu – ori "da", ori "nu" – nu rezolvă problema.

Raţionamentul "Acoperitul" are un astfel de conţinut: Electra îl cunoaşte pe Orest ca pe un frate, însă în faţa sa stă Orest "acoperit", pe care ea nu-l recunoaşte ca pe fratele său şi deci ea nu ştie aceea ce stie.

Argumentarea "Grămada" ("Sorit") e compusă din întrebări: "Un grăunte face oare o grămadă?" – Nu. "Dar încă un alt grăunte?" – Tot nu. Aşa se pune întrebarea şi mai departe. Totuşi, în cele din urmă realitatea ne arată că avem o grămadă, adică adăugîndu-se cîte un grăunte s-a obţinut totuşi ceea ce se nega.

"Pleşcatul" se aseamănă cu "Grămada": "Dacă smulgi un fir de păr din cap, devii pleşcat?" – Nu. "Atunci de la care fir de păr smuls omul devine pleşcat?"

"Încornoratul" are sens de sofism: Dacă nu ai pierdut ceva, acel ceva tu îl mai posezi; coarne nu ai pierdut, prin urmare tu ai coarne.

Un alt adept al şcolii din Megare – *Stilpon* se pronunţă împotriva bunătăţii unice admise de Platon, care nega absolut multiplul. Stilpon socoate că o însemnătate absolută o are doar generalul, iar "acesta" este imposibil de exprimat. Concepţii asemănătoare cu ale şcolii din Megare elaborau *Phedon din Elida*, *Menedem* şi *Asclepiad din Eritrea*, care au format aşa-numita ***şcoală elido-eritreană.***

Şcoala cinică a fost fondată de *Antistene* (? – 366 î.e.n.), discipolul lui Gorghias. Un al doilea fondator şi urmaş al lui Antistene a fost *Diogene din Sinop*. Anistene şi întreaga şcoală cinică se proclama împotriva idealismului lui Socrate

şi Platon, împotriva ideilor platoniene. Antistene expune principiul identităţii absolute în exprimare. Despre orice lucru se poate spune numai că acesta este ce este, nici un epitet nu i se poate atribui. E cu neputinţă să se zică: "omul este bun", ci numai "omul este om", "bunătatea este bună". Din aceasta el face concluzia că există doar individualul senzorialul, nu şi generalul, comunul. "Eu văd calul, iar caloime nu văd" – spunea Antistene. În problema esenţei sufletului Antistene de asemenea socotea că nu există suflet material nemuritor, ci sunt doar psihei materiale, care au forme analogice cu corpurile ce le includ.

După părerea lui Antistene, cunoaşterea e posibilă doar în privinţa lucrurilor concrete, singulare, dar după o creaţie de definire, adică de atribuire a lucrurilor singulare la o mulţime de lucruri identice, e posibilă gîndirea teoretică. Fără această definire sufletul poate deţine adevărul, însă nu poate avea cunoştinţă şi nici nu e posibilă transmiterea cunoştinţelor altei persoane.

Filozofii cinici erau preocupaţi de problemele etice. Antistene, ca şi Socrate, socotea fericirea omului identică cu binefacerea. Însă esenţa fericirii el o vedea în independenţa deplină de mediul natural şi social. Binefacerea, după părerea lui Antistene, rezidă în *autarhie*, adică în autonomia morală a personalităţii. Nu este un bine sănătatea, cinstea, libertatea, avuţia şi plăcerea, precum nu sunt rele moartea şi durerea, robia şi ruşinea, necazul şi sărăcia, fiindcă în toate acestea omul este dependent de altceva. "Mai bine să-ţi ieşi din minţi, decît să chefuieşti" – zicea Antistene. Într-o haină săracă, el declama filozofia sa în piaţa Chinosarghe, de unde şi denumirea cinicilor. Plăcerile senzoriale, socot cinicii, pot fi nemărginite şi nereţinute, aducînd la pierderea independenţei persoanei. Cinicii nu negau deloc necesitatea satisfacerii cerinţelor organice

ale omului. Antistene socotea că fericirea omului depinde de el însuşi, de voinţa lui. Arta, ştiinţa, morala, patria, familia sunt cuvinte goale, iar în mod ideal omul trebuie să nege toate acestea şi să se întoarcă în sînul naturii, să se dezbaiere de legăturile societăţii, să se mulţumească cu puţinul. Legile de stat, precum şi cele dumnezeieşti, sunt alcătuite de oameni şi nu pot fi călăuze în viaţa cu adevărat morală. Înţeleptul trebuie să se conducă de legea binefacerii. Idealul acesta al unei vieţi primitive s-a format la cinici în condiţiile unei crize adînci a vieţii sociale în Grecia. Masele sărăcite tot mai tare ridicau glasul împotriva bogăţiei şi culturii păturilor înstărite.

Diogene/Diogenes din Sinop (c.400-c.323 î.e.n.) prin modul propriu de viaţă propagă aceste idei ale cinicilor. El se mulţumea să locuiască într-un butoi, locuinţa care nu a luat-o de la nimenea şi la care să nu poată pretinde nimeni că e a lui.

Şcoala cirenaică a fost fondată de *Aristip/Aristippos din Cirene* (c.435-c.366 î.e.n.). Continuatori ai învăţăturii lui au fost *Teodor*, zis Ateistul, *Heghesius* şi *Anikerid*. Acestei şcoli se alătură şi exegetul operei homerice – *Euhemer*.

Aristip socotea că în lume există doar obiecte şi fenomene, care ne provoacă senzaţii. Dar din senzaţii noi nu putem cunoaşte aceste obiecte. Senzaţiile ne aduc plăcere sau neplăcere. Neplăcerea aduce suferinţe şi prezintă un rău, iar plăcerea e bună şi aduce la desfătare. Fericirea este senzaţia de plăcere şi desfăt (hedoné), de aceea şcoala a mai fost supranumită "*hedonică*". Senzaţiile de plăcere rezultă din mişcarea uşoară a lor. Aristip socoate că omul ce se conduce de raţiune nu se supune plăcerilor, ci le domină.

Teodor Ateistul în lucrarea sa "Despre zei" combătea opiniile politeiste şi antropomorfice ale grecilor. Spre deosebire de Aristip, el socotea că fericirea înţeleptului nu constă în plăceri răzleţe, ci în dispoziţia generală voioasă a sufletului,

care este condus de raţiune. Înţeleptul nu are nevoie nici de prieteni, nici de prietenie. Lui i se permite să fure, să se dezică de familie sau să prade lăcaşul sfînt, căci în societatea aceasta, pentru a ţine poporul înfrînat, multe fapte se socot infracţiuni.

Heghesius propaga relativitatea plăcerilor şi a bunurilor. Dacă plăcerile sunt abundente, sau rare, sau noi de fiecare dată, apoi unora ele le pot aduce satisfacţie, iar altora – neplăcere. Sărăcia şi bogăţia nu au legătură cu plăcerea, căci cei bogaţi nu au mai mari bucurii decît cei săraci. Astfel stau lucrurile şi în privinţa robiei şi libertăţii, provenienţei, slavei.

Toate şcolile socratice îşi îndreptau atenţia către individ şi aveau o atitudine negativă faţă de societatea contemporană lor. Individul fuge de societate în sînul naturii, sau în sine, caută desfătări sau respinge bunurile vieţii, însă nici una din şcoli nu încearcă să găsească căile transformării sociale.

§ 7. Platon

Cel mai de vază reprezentant al idealismului antic a fost Platon, filozof aristocrat, discipol al lui Socrate.

Platon (c.427-347 î.e.n.) s-a născut pe insula Eghina unde tatăl său, atenian, avea proprietate de pămînt. Adevăratul lui nume era Aristocle, iar Platon e porecla de la "platius" lat, plat. În tinereţe se ocupa cu gimnastica, muzica, scria poezii, ditirambi, tragedii. Filozofia a învăţat-o mai întîi de la Cratylos, apoi de la Socrate. După moartea lui Socrate, din teamă să nu fie persecutat de democraţii atenieni, pleacă în Megare unde trăia Euclid, cel mai bătrîn discipol ale lui Socrate. Platon a întreprins călătorii în Cirene şi Egipt, în Italia de Sud şi în Sicilia. În oraşul Siracuze el a participat la lupta politică făcînd cunoştinţă cu ginerele tiranului Dionysos – Dion, adept al pitagorienilor şi lider al arictocraţiei din oraş. Aici Platon a încer-

cat să influenţeze activitatea politică a tiranului Dionysos cel Vîrstnic, însă a fost reţinut şi oferit ca prizonier solului Spartei. De la piaţa de robi din Eghina el a fost răscumpărat de părtaşii săi şi aproximativ în a. 386 î.e.n. s-a întors la Atena.

Anume atunci el fondează o şcoală filozofică în parcul eroului legendar Academos, numită *Academie*, care multe secole a fost centrul idealismului antic. Platon a mai încercat de două ori (în a.366 şi în a.360 î.e.n.) să realizeze în Sicilia ideile social-statale proprii, dar fără izbîndă. Platon a murit la vîrsta de 80 de ani.

Primele opere *"Apărarea lui Socrate"*, *"Criton"*, *"Laches"*, *"Charmides"*, *"Euthyfron"*, *"Lisis"*, *"Hippias Minor"* au amprenta idealismului etic al lui Socrate. În dialogurile posterioare Platon promovează idealismul obiectiv criticînd totodată ideile materialiste ale altor fiozofi, ca Protagoras, Heraclit, Antistene ("Protagoras", "Gorghias"). Pînă astăzi au ajuns peste 30 de dialoguri, epistole şi epigrame compuse de Platon. În dialogurile din timpul activităţii la Academie – *"Banchetul"*, *"Simposion"*, *"Fedru"* ("Phaidros")< "Fedon" (“Phaidon"), Platon expune într-o formă artistică concepţia despre ideea frumosului, despre eros ca entuziasm filozofic, despre esenţa dragostei şi a tendinţei de a cunoaşte ideile. În lucrarea *"Republica"* ("Politeia") el aranjează ideile etice, estetice, psihologice, politice şi pedagogice într-un sistem bine închegat de idealism obiectiv, numind "dialectică" metoda de a cunoaşte ideile. În dialogurile *"Parmenides"* şi *"Sofistul"* ("Sophistes") Platon dezvoltă aspectul transcendenţei ideilor şi firii nemişcate a lor. În lucrările tîrzii *"Timaios"*, *"Critias"*, *"Legile"* într-un sens mistico-mitologic Platon face o simbioză eclectică a învăţăturii sale despre idei cu învăţătura pitagorienilor despre numere.

Teoria ideilor. La baza concepţiei despre idei a lui Platon

stau trei concepții majore precedente: 1) învățătura lui Socrate despre "general" ca bază a eticii; 2) concepția eleaților despre ființarea unică, adevărată şi nemişcată; 3) învățătura pitagoreică despre numere – esențe adevărate ale lucrurilor.

Lumii schimbătoare a obiectelor senzoriale Platon îi contrapune un univers imuabil şi nemişcat al adevăratei "ființări", conceput ca o lume a esențelor spirituale – a ideilor. Această lume a ideilor este primară pentru Platon, iar lumea vizibilă este un produs – proiecție a acesteia. Lucrurile simțite sunt schimbătoare şi incerte, ele apar născîndu-se, se prescimbă şi pier. Aceste lucruri sunt un obiect *al opiniei*, al părerii, dar nu *al cunoştințelor juste*. Ele sunt numai nişte "umbre" neînsuflețite pentru practica cunoaşterii. Aşadar, în centrul metafizicii platoniene stă teza dualistă, conform căreia existența se manifestă pe două planuri sub diferit statut ontologic – planul lumii concrete în care trăim şi planul lumii inteligibile, al ideilor absolute.

În lucrarea "Simposion" Platon caracterizează ideea preafrumosului (în vorbirea lui Socrate), dezvăluind esența metafizică a concepției sale despre idei. Spre deosebire de lucrurile frumoase, ce conțin numai aspecte ale frumosului, care este trecător, ideea de frumos există veşnic. "Preafrumosul în general", frumosul ca idee nu se naşte şi nu se distruge, nu creşte şi nici nu descreşte, el exclude spațiul şi timpul, mişcarea şi schimbarea. Filozoful, ajuns la cunoştința supremă, vede că frumosul există veşnic şi că el nu poate aici să fie frumos, iar acolo – urît, acum să fie frumos, iar apoi să devină urît; nici să fie într-un fel frumos iar în comparație cu altceva – urît, nu poate fi mai mult frumos sau mai puțin frumos, nu poate unora să le pară frumos, iar altora mai puțin frumos; nu se poate găsi nici chip frumos, nici mînă frumoasă, nici față, nici corp frumos, nici vorbă sau învățăminte, nici lucruri fru-

moase. Această idee de frumos absolut nu depinde, în concepția lui Platon, de frumosul concret; dimpotrivă, aceste calități frumoase obiectele le primesc de la ideea supremă. După acest model își închipuia Platon și toate celelalte abstracții în chip de esențe spirituale imuabile. Această lume de idei o încununează ideea binelui sau a bunătății supreme.

Potrivit concepției lui Platon, existența cea mai de preț, adevărată, este lumea ideilor; lumea secundară, produsă de lumea ideilor, este natura senzorială care nu este decît un intermediu între existență și inexistență. Inexistență el numea materia. Lucrurile sensibile le credea un amestec al existenței și inexistenței, adică al materiei și ideilor de lucruri, niște tipărituri în hleiul material al matricelor ideale. Dublarea lumii în obiecte și idei a invocat un șir de dificultăți de ordin logic. Încă Aristotel a observat că Platon rupe cu desăvîrșire ideile nemișcate de obiectele în mișcare. Relațiile dintre acestea au următoarea formă: obiectele sensibile *imită* ideile ca pe niște modele cu care găsesc o oarecare asemănare; obiectele *participă* în idei ca ceva singular într-un general; ideile *se prezintă* în lucruri "venind" în ele și "plecînd" de la ele, și prin aceasta se manifestă asemănarea sau diferența dintre obiect și ideea lui. Această rezolvare naivă a problemei corelațiilor dintre idei și lumea materială nu ajută în dezvăluirea adevăratelor relații. În dialogul "Parmenides" Platon manifestă o evoluție conceptuală în privința ideilor. Aici opoziția "existenței" și "inexistenței" are loc numai în cadrul lumii ideilor. Mișcarea ca contopire a existenței și inexistenței este aici concepută ca trecere a ideilor una în alta, ceea ce îi permite lui Platon să promoveze un monism idealist mai consecvent.

Concepția cosmologică a lui Platon e bazată pe principiul teologic ("Timaios") cu ajutorul căruia Platon încearcă să tocmească ruptura dintre lumea ideilor și lumea obiectelor.

Luptînd împotriva determinismului lui Anaxagoras (“Fedon”) şi Democrit, Platon proclamă ideea că există numai o lume – cea mai perfectă, creată cu anumit scop de demiurgul dumnezeiesc. Pentru Platon chiar şi relaţiile matematice sunt o cauză a diversităţii corpurilor fizice. Unitatea tuturor obiectelor ca relaţii matematice o asigură spiritul universal, creat de demiurg. Dar întrucît în lume alături de bine şi orînduială există haos, dezordine şi rău, Platon inventează două spirite mondiale – bun şi rău, (“Legile”), iar mai departe – o ierarhie de spirite: al stelelor, al oamenilor, al animalelor şi chiar al plantelor. Aceste spirite pun în mişcare corpurile corespunzătoare lor. Corpurile cereşti, în închipuirea lui Platon, sunt nişte zei vizibili, care au corp şi suflet. Cosmosul e unic şi mărginit, are formă de sferă cu Pămîntul în centru.

În problema cunoaşterii Platon e ferm că obiectul cunoaşterii sunt esenţele spirituale, iar *părerea* se referă la obiectele senzoriale. Sufletul nemuritor al omului îşi aminteşte despre contemplările ideilor de pînă la întruparea sa în om, şi astfel se capătă cunoştinţele adevărate, care sunt străine lumii senzoriale. Aşadar, sufletul în deplină independenţă de corp efectuează cunoaşterea ideilor, care sunt prototipul lumii obiectelor. Socotind că în căpătarea cunoştinţelor adevărate trebuie să uităm de senzaţii, Platon afirmă că cunoştinţele nu pot fi căpătate şi percepute de la un alt om. Sufletul, care a ajuns să pătrundă cu mai mare succes în cunoaşterea adevărului, se încorporează: 1) în viitorul filozof; sufletul cu mai puţină cunoştinţă va fi: 2) al regelui sau al comandantului militar, 3) al funcţionarului de stat şi al gospodarului proprietar, 4) al gimnastului, 5) al medicului, 6) al oracolului, poetului, artistului ş.a.m.d., 7) al meseriaşului, plugarului, 8) al sofistului, demagogului, 9) al tiranului.

Concepţia amintirii (anamnezei) se bazează pe convin-

gerea lui Platon că omul nu poate avea noţiuni elementare din viaţa senzorială, ci sufletul deţine unele noţiuni care trebuiesc trezite. În dialogul "Fedon" Simias pune întrebarea, ce fel de însemnătate au simţurile pentru cunoaşterea adevărului. La care Socrate afirmă că sufletul pentru a contacta cu adevărul trebuie să uite de corp, căci atîta timp cît el e cu corpul, acesta mereu îl duce în eroare. Gîndirea fără de senzaţii sau percepţii e aptă să contempleze ideile. Forma logică a cunoaşterii suprasenzoriale este, după părerea lui Platon, dialectica, ca artă de a pune întrebări şi de a răspunde. Dialectica, spune el, este arta de a uni şi a dezuni noţiunile, şi astfel putem pătrunde în lumea ideilor. De aici dialectica îi permite filozofului să ajungă la ideea supremă – de bine. Acesta e drumul în sus, dar este şi mişcarea în jos – supunerea ideilor particulare celor generale.

Doar mai tîrziu, în dialogurile "Parmenides" şi "Sofistul", Platon reexaminează părerea sa despre idei ca fiind nemişcate şi ajunge la ideea că noţiunile trec una în alta. Contrar concepţiei sofiştilor despre instabilitatea noţiunilor, Platon cerea ca ele să fie determinate, exacte, fixe. Dialectica constă în plecarea de la două teze opuse (mulţimea există – mulţime nu este), dar într-o idee sunt unite două categorii contrare şi mai departe cercetarea nu merge.

Etica lui Platon porneşte de la concepţia despre suflet, care e alcătuit din trei părţi: conştientă (raţională), înfocată (volitivă) şi doritoare (senzorială). Prima constituia baza virtuţii înţelepciunii, partea a doua e baza virtuţii bărbăţiei, iar a treia, care constă în înfrîngerea senzualităţii, este virtutea bunei cuviinţe (cumpăt, măsură) şi toate în sinteză pun începutul virtuţii dreptăţii. Morala adevărată este virtutea unor aleşi, iar gloata este pentru o morală negativă, pentru supuşenie şi virtutea bunei cuviinţe.

Concepţiile social-politice sunt expuse în dialogurile

“Statul”, *“Politicul”* şi *“Legile”*, unde Platon apare potrivnic al democraţiei, în special al celei ateniene. Statul şi apariţia lui este stabilirea dreptăţii în sensul social, spre deosebire de dreptatea în privinţa unui individ. El apare ca un mod de satisfacere a necesităţilor multor oameni în hrană, locuinţă, îmbrăcăminte.

Statul ideal este conviețuirea plugarilor şi meseriaşilor cu străjerii şi filozofii, care asigură conducerea înţeleaptă. Filozofii-aristocraţi şi conducătorii de stat sunt înţelepciunea, oştenii străjeri exprimă bărbăţia, formînd aparatul de constrîngere, iar plugarii şi meseriaşii trebuie să exprime virtutea bunei cuviinţe, să producă cele necesare pentru viaţă şi să se supună.

Dreptatea ca virtute nu poate fi realizată numai în privinţa unui grup, ci este o idee comună de stat şi constă în funcţionarea firească predestinată a tuturor grupurilor. A cincea virtute e bunăcinstea – religiozitatea şi stimarea zeilor.

Platon examinează cinci forme de organizare statală: 1) Aristocraţia în formele de republică sau monarhie, 2) Timocraţia, 3) Oligarhia, 4) Democraţia, 5) Tirania. Cea mai bună formă, aproape ideală, este aristocraţia. Timocraţia este mai inferioară şi se bazează pe demnitate şi cenz de avuţie. Oligarhia este şi mai inferioară, cînd puterea este în mîna unora, puţini la număr, reprezentanţi ai comerţului şi ai bancherilor. Democraţia este puterea mulţimii, a păturilor joase, a “fiarei puternice”, după cum îi zice Platon cu dispreţ. Şi, în sfîrşit, tirania – cea mai nedorită formă de stat, avîndu-se în vedere dictatura îndreptată împotriva dominaţiei aristocraţiei.

Sistemul didactic al lui Platon e îndreptat spre formarea cetăţenilor, conducătorilor şi străjerilor. În primul rînd, Platon include în sistemul de educaţie gimnastica, educaţia fizică a

tinerilor, viitorilor militari. În grupul al doilea de discipline include citirea, scrisul, calcularea, iar în al treilea – aritmetica, geometria, astronomia şi muzica. Cei mai capabili învaţă apoi dialectica, însuşirea căreia condiţionează promovarea în rîndul filozofilor conducători.

Estetica lui Platon este legată nemijlocit de concepţiile lui despre idei şi de teoria despre stat. Platon pune patru probleme majore: 1) raportarea ideii de frumos la frumosul obiectelor senzoriale, 2) arta ca reproducere, imitare (mimesis), 3) esenţa inspiraţiei artistice şi 4) însemnătatea socială a artei.

Obiectele senzoriale frumoase sunt trecătoare, deci şi frumuseţea lor este relativă, însă ideea de frumos e veşnică şi neschimbată. Astfel, Platon rupe frumosul de la suportul lui firesc – de la obiectele frumoase şi îl prezintă ca o entitate autonomă. Ideea frumosului, ca şi întreaga lume adevărată a ideilor, poate fi cunoscută numai de raţiune şi nu e accesibilă senzaţiilor omului. Nu poate fi frumos ceea ce e plăcut ochilor, auzului, gustului. Frumosul e veşnic şi nepieritor, el nu se nimiceşte şi nu se măreşte, nici nu se micşorează. Oamenii sunt frumoşi numai fiindcă "corespund" ideii de frumos absolut. Frumosul este "omogen în sine" şi se găseşte în locul "gîndit", adică ţine de raţiune.

Ascensiunea spre înţelegerea frumosului ca idee are loc prin dialectică, abstargîndu-se treptat de la frumosul obiectelor, de la frumosul corporal în general, spre frumosul spiritual, spre ideea de frumos.

Un mare rol la Platon în această ascendenţă îl are entuzaismul mistic, "eros"- ul. Platon este împotriva artei ca imitare a lucrurilor sensibile, deoarece acestea, la rîndul lor, sunt o imitare a ideilor şi, deci, arta este o imitare dublă, o

“umbră a umbrei”. Însă nu orice artă este mimetică. Arta este insuflată de zeități ca imnurile în cinstea lor. Arta trebuie să servească dezvoltării “timoteismului”, construirii zeilor. Astfel, Platon urăşte arta clasică greacă: dramaturgia, eposul, pictura, sculptura.

§ 8. Aristotel

Pare că întreaga viață filozofică a Greciei s-a concentrat în operele lui ***Aristotel*** (384-322 î.e.n.). Dacă pe timpul lui Pericle Grecia a cunoscut o perioadă de înflorire interioară, acum ea trăieşte o perioadă de dezvoltare furtunoasă exterioară – cuceririle lui Alexandru Macedon.

Aristotel s-a născut la Staghira (Tracia), pe malul Mării Egee. Tatăl lui a fost medic la palatul regelui Macedoniei Aminta II. Aristotel şi-a pierdut părinții la vîrsta de 15 ani. De tînăr el se ocupa de ştiințele naturii. La 17 ani soseşte la Atena, atras de faima fondatorului Academiei.

Atena prezenta un focar de luptă a partidei macedonene cu democrația atenianã. În 355 au venit la putere părtaşii Macedoniei în frunte cu Eubul. Aristotel s-a ocupat intens de ştiințe în Academie 20 de ani, a studiat o mulțime de manuscrise ale lui Platon şi ale discipolilor lui. La început era părtaş al ideilor lui Platon, însă la 25-27 de ani şi-a făcut o concepție critică şi originală. După moartea lui Platon (347) Aristotel se convinge că curentul platonian nu poate da roade în ştiință. Împreună cu Xenocrate el pleacă din Atena la Atarneus (Asia Mică), la Ghermias, apoi trăieşte un timp pe insula Lesbos. În 343, la vîrsta de 40 de ani, este poftit la curtea lui Filip al Macedoniei din Pella, unde 3 ani i-a citit lui Alexandru politica şi filozofia. În 335 Aristotel se întoarce la Atena şi fondează o nouă şcoală filozofică. În Lykeionul atenian el ținea lecții de filozofie preumblîndu-se prin parcul

şcolii-gimnaziu. Aici el duce o luptă politică împotriva partidului antimacedonean (Licurg, Demostene) şi după moartea lui Alexandru părăseşte Atena, refugiindu-se la Chalkis, insula Eubeea (323), unde studiază fluxul şi refluxul mării, face planuri de lucru ştiinţific, însă peste un an moare.

Operele lui Aristotel au rămas la discipolul *Teofrast*, apoi la *Neleus*, pînă în sec. I e.n., cînd au fost depistate în biblioteca atenianã a lui Apelicos de Teos şi au fost aduse la Roma la Andronicos din Rhodos, care le-a clasificat după obiectul vizat în patru grupe:

- *logica (Organon),*
- *prima filozofie (Metafizica),*
- *fizica,*
- *ştiinţele sociale, statul, dreptul, istoria, politica, etica, estetica.*

Fiecare din lucrările lui Aristotel are un excurs istoric, în care în mod critic se dezbat teoriile precedente. Astfel, Aristotel ajunge la concluzia că filozofia este un produs al multor generaţii de gînditori. Aristotel a încercat să facă un registru-sistem al ştiinţelor. Toate ştiinţele se ocupă de fiinţare, de o regiune a existenţei. Toate ştiinţele se împart în *teoretice, practice* şi *creatoare*. Primele cunosc pentru scopul propriu, de a cunoaşte. Cele practice emit idei, poveţe pentru conduita oamenilor. Cele creatoare aduc cunoştinţe pentru folosul de a face ceva frumos. Aici centrul de acţiune nu este obiectul efectuat, ci omul care se ocupă de aceasta.

Regula supremă comună în cunoaştere este ca pe primplan să fie adevărul obiectiv al lucrurilor ca atare, şi nimic subiectiv să nu schimonosească această cunoaştere.

Ştiinţele teoretice Aristotel le împarte în:

- *prima filozofie,*

- *matematica,*

- *fizica.*

Fizica studiază starea lucrurilor în natură şi "materii" specifice. *Matematica* studiază proprietăţi luate în abstracţie dar nedespărţite de obiecte concrete. Este preţios că Aristotel clasifică ştiinţele ca obiecte ce abstractizează *unele* din proprietăţile lucrurilor. Obiectivitatea în complexitatea ei este premisa necondiţionată a cunoaşterii. Aristotel e convins că natura există. Însă trecerea de la fiinţare la cunoaşterea ei prezintă pentru Aristotel dificultăţi mari. Astfel, el se încurcă în relaţiile generalului, a noţiunilor cu obiectul concret: "Dacă pe lîngă obiectul concret nu există nimic, dar astfel de obiecte sunt multe, la infinit, – atunci cum este cu putinţă să capeţi cunoaştere despre aceea ce nu are margini?"[1]. Totul ce are fiinţare există doar ca singular, individual, dat prin simţurile omului. Dar ştiinţa nu se poate mulţumi cu cunoaşterea fiinţării obiectelor, ci trebue să descopere relaţiile dintre obiecte şi conţinutul lucrurilor. Cunoaşterea fiinţării include nu nuami cercetarea din ce elemente se conţine, dar şi în ce fel este compusă din aceste elemente[2].

În primul rînd, obiectele singulare au mult comun, şi unitatea lor se manifestă în trei sensuri:

"ce?" – necesită găsirea unicului în calitate;

"în ce?" – arată locul şi starea fiinţării obiectelor;

"cînd?" – îmbrăţişează obiectele în timp.

Aici se vede că însăşi unitatea existenţei cere să fie evidenţiată în procesul cunoaşterii cu ajutorul întrebărilor. Dar în ce forme logice se poate exprima legătura internă a fiinţării, care este ordinea analizei ştiinţifice şi ce coincidenţă

[1] *Aristotel*. Metafizica, III, 4, 999 a.25.
[2] *Aristotel*. Topica, IV, 13, 150 b. 22.

poate avea ea cu ordinea existenței?

Aristotel pune în fața cunoașterii denumirile de bază ale existenței şi noțiunile logice principale, legate de denumirile existenței. Categoriile sunt diferite feluri sau genuri de exprimare despre esență şi neapărat fac parte din orice judecată, formînd elementele ei. Diferența obiectelor după gen se exprimă în categorii diferite, iar obiecte din acelaşi gen sunt îmbrățișate de o categorie[1]. Cu cît multiplicitatea obiectivă a existenței e mai avansată, cu atît e mai bogată posibilitatea enunțurilor despre ea. Deci, categoriile la Aristotel sunt determinările logice generale ale ființării, noțiunile ştiințifice despre cele mai supreme genuri de existență. Conținutul şi vitalitatea lor categoriile le sorbesc din multiplicitatea lumii obiective.

Aristotel socotea necesar să distingă existența în 10 categorii expuse în afara legăturii lor: esența (ce?), calitatea (de care?), cantitatea (cît?), relația (la ce?), locul (unde?), timpul (cînd?), situația (stă, şede), aparținerea (are), acțiunea (face), suferința (pățește). În "Metafizica" (cap. II, cartea XIV) el reduce categoriile la 3: esența, starea (cantitatea şi calitatea), relația. În ultima se includ toate celelalte (şapte). În altă parte ultimele patru categorii el le uneşte în noțiunea de mişcare.

Esența lucrurilor (ce este cutare ori cutare obiect) este scoasă de Aristotel în capul locului. *Prima esență* stă la baza a tot ce există – ființarea imanentă fiecărui lucru, imediată şi individuală, unitară şi indivizibilă. *A doua esență* este ființarea genurilor şi speciilor. Esența este aceea "ce nu se enunță despre substant, dar despre care se spune toate celelalte". Ea este baza, căreia îi aparțin toate celelalte proprietăți. "Esența este prima din toate centrele de privire – şi după înțelegere, şi după cunoaştere, şi după timp. Nici una din celelalte definiții

[1] *Aristotel*. Metafizica, X,3, 1055, a. I.

nu poate exista aparte..."[1]. Astfel, Aristotel se exprimă ferm împotriva ideilor lui Platon, declarînd "prime esențe" lucrurile existente, concret individuale. Aristotel nu se opreşte la demonstrația obiectivității "primei esențe", ci demonstrează că cunoaşterea ei e posibilă din modul ei specific, concret de a fi. Şi dacă esența se poate cunoaşte din ea însăşi, apoi se vede că în ea se conține toată mulțimea de hotare delimitatoare. Aristotel numeşte esență "iată aceasta" a lucrului concret sau o parte a obiectului ce prezintă obiectul şi începutul oricărei cunoştințe.

Însă Aristotel, căutînd în ierarhia existenței un gen suprem, socoate că trebuie să fie "şi o esență veşnică, nemişcată". El manifestă înțelegerea metafizică a esenței ca un obiect nemişcat, neschimbat, astfel el avînd ființare. Schimbarea obiectelor este pierderea obiectivității lor. Astfel, dintr-o categorie plină de conținut viu esența se preface într-o abstracție goală. Noțiunea de *cantitate* este cercetată din multe părți. Pe de o parte, aceasta este posibilitatea de a rupe, a împărți obiectul în unități sau părți. Fiecare parte, dacă are ceracteristici numerice, prezintă o mulțime, iar dacă are caracteristici de măsură, prezintă o mărime. Mărimea poate fi discretă şi indiscretă. Indiscretă poate fi linia, fața sau muchia corpului. Mărimile pot fi deosebite după caracetrul întinderii sau consecutivității. Spațiul este o simplă întindere în care obiectele există în hotare comune. Un exemplu de consecutivitate este timpul, căci "timpul actual se atinge şi de timpul trecut şi de cel viitor".

Cercetarea categoriei de cantitate este premisa înțelegerii *calității*. Calitatea este acea caracteristică care ne înfățişează obiectul hotărnicit din punct de vedere al conținutului său. Calitatea ne arată nu numai diferența de specie a lucrurilor, ci

[1] Ibidem, VII, 3, 1208, b.35.

determină şi substanţa pe care noi o numim materie şi datorită căreia esenţa după determinarea calitativă capătă stabilitate şi hotărnicire. Din punctul de vedere al stabilităţii calitatea se compune din *proprietăţi* şi *stări*. Proprietatea este calitatea durabilă şi statornică care face posibilă deosebirea specifică în esenţă. Stare se numeşte calitatea mai puţin stabilă, schimbătoare şi care dispare repede, precum sunt frigul şi căldura, boala şi sănătatea. Aceste stări se preschimbă în contrariul lor, iar pe de altă parte, dezvoltîndu-se, cu timpul pot căpăta caracterul firii obiectului, adică au posibilitatea de a se transforma în proprietăţi. În sensul dialectic proprietăţile sunt asemenea calităţi care sunt totodată şi stări. Calităţile obiectelor în forma lor de stare mişcătoare deosebesc obiectele nu numai prin stabilitatea lor, ci şi prin *felurile de mişcare*.

Categoria de *relaţie* înseamnă dependenţa sau alt chip de legătură dintre obiecte, care nu depind de gîndirea subiectului despre aceste legături. De categoria de relaţie sunt strîns legate celelalte şase categorii: a locului, a timpului, a situaţiei, a stării, a acţiunii şi a pasivităţii. Mai întîi, pentru ca obiectele să existe, ele trebuie să se situeze într-un loc oarecare. Loc pot să nu aibă doar fiinţele create de fantezie, ca sfinxul sau capricerbul. Locul există obiectiv şi se arată prin mişcarea corpurilor. Locul se păstrează chiar dacă corpurile din el se distrug, însă nu are caracter material. Socotind că locul fiecărui obiect este exact atîta cît ţine hotarele lui, Aristotel conchide, că locul există împreună cu obiectul.

Categoria *timpului* la Aristotel se caracterizează prin mişcarea corpurilor. Nici o parte a timpului nu persistă, timpul e trecător în întregime şi în toate părţile sale. Şi timpul, şi locul sunt mărimi indiscrete, neîntrerupte, însă locul arată întinderea fiinţării, iar timpul – consecutivitatea mişcării corpurilor. Aristotel nu identifica timpul şi mişcările corpului, cu toate că timpul se arată doar prin mişcări. Schimbările sunt

legate de corpuri şi au loc acolo unde se află corpul, pe cînd timpul este o scară de măsură a mişcării şi este egal peste tot: "Timpul nu este mişcare, însă nu există fără de mişcare". A cunoaşte timpul înseamnă a determina schimbările corpului ca precedente şi următoare sau posterioare. O unitate de măsură a timpului este "acum", care prezintă legătura obiectivă a trecutului, prezentului şi viitorului, şi totodată disparte mişcarea precedentă de cea următoare. "Acum" este punctul, care uneşte şi desparte durata, însă nu poate fi nici începutul, nici sfîrşitul timpului. Mişcarea şi timpul se măsoară şi se determină una prin alta. Şi totuşi Aristotel dă dovadă de inconsecvenţă, cînd conchide că timpul depinde de proprietăţile determinative ale sufletului omului. Timpul se cere socotit, iar a socoti poate doar sufletul omului. Celelalte patru categorii sunt dezvăluite mai pe scurt, însă în acest sistem de categorii ale existenţei se argumentează legătura strînsă dintre ele cu categoria de esenţă în centru.

Concepţia despre mişcare. Mişcarea la Aristotel este starea firească a naturii, a cărei dezvoltare nu se poate cunoaşte fără dezvăluirea caracterului mişcării. Mişcarea nu există ca ceva aparte de obiecte, ea nu este forţă sau o legitate supranaturală, ci este o stare deosebită a lucrurilor din natură. Mişcarea a fost întotdeauna şi va exista veşnic.

Dacă însă în general mişcarea este veşnică, nu are început şi nici sfîrşit, apoi în parte, pentru corpuri, trebuie de lămurit de unde capătă corpurile mişcarea lor. Aristotel nu se mărginea la recunoaşterea ciocnirilor şi influenţelor corpurilor. El recunoştea mişcarea internă, spontană, de la sine a corpurilor, precum şi a fiinţelor vii. Fiind aproape de ideea despre automişcare, Aristotel nu se ţine pe această poziţie, ci apelează la un izvor al mişcării, la un motor care trebuie să fie nemişcat, adică Dumnezeu.

Mişcarea este concepută şi ca trecere a materiei din starea

ei de posibilitate sau potențialitate în actualitate. Toate lucrurile şi fenomenele provin din ceva veşnic şi nepieritor, din materie, care nu provine din nimica, căci nu este vreo substanță ce ar putea să existe înaintea ei. Materia nu este ceva concret, nu are formă, ci este doar un substrat, aflîndu-se astfel în stare de neființă, de lipsă de proprietăți. Ea stă la baza oricăror deveniri, schimbări, dar din ea nu se poate deduce devenirea. Materia încă nu este realitate, căci, fără formă, ea e lipsită de viață, de energie şi determinare întregită. Ea este doar posibilitate. Trecerea din posibilitate în realitate presupune unirea strînsă a materiei şi formei. Forma este un început activ, care face materia determinată şi este cauza existenței materiei în chip concret. Forma imprimă fiecărui obiect particularități specifice şi ea poate fi socotită ca "esență primară". Forma nu este numai exteriorul, ci starea internă, principiul fiecărui obiect. Sufletul la Aristotel este forma corpului omenesc, iar Dumnezeu este forma concludentă a tuturor formelor. Mişcarea şi dezvoltarea lucrurilor ajunge la un rezultat final, cînd procesul se sfîrşeşte. Această realitate a energiei mişcării Aristotel o numeşte *entelehie*. În orice act se conține un scop intern, care se manifestă la sfîrşitul dezvoltării.

Învățătura despre materie, energie şi entelehie stă la baza concepției aristotelice a cauzalității. Aristotel distinge patru feluri de cauze: materială, formală, activă (sau producătoare) şi de scop (sau finală). Însă nu toate aceste cauze sunt proprii fiecărui act sau fenomen. În diferite domenii ale ştiinței se cere a determina ponderea anumitor specii cauzale.

Punîndu-şi scopul să înregistreze formele de mişcări, Aristotel a constatat că nu putem depista vreo formă fără cercetarea formelor existenței ca atare. Sunt tot atîtea specii de mişcare, cîte specii de ființare există. Dacă speciile de mişcare corespund categoriilor existenței, care sunt în număr de şase, apoi şi speciile de mişcare sunt şase: apariția, distrugerea, creşterea,

micşorarea, schimbarea calitativă şi schimbul în spaţiu.

Prima şi cea mai răspîndită specie de mişcare este schimbarea locului în spaţiu. Astfel, Aristotel nu reduce mişcarea la una din specii, ci înţelege mişcarea ca schimbare în genere. El leagă speciile mişcării de *contradicţii* şi cercetează trecerea lor reciprocă. Însăşi mişcarea de apariţie sau dispariţie presupune contrariul lor. Fiindcă din nimic nu poate apărea ceva, determinarea apariţiei ca schimbare a nefiinţarii în fiinţare nu înseamnă apariţia existenţei din "neant", ci apariţia unei fiinţări dintr-o altă fiinţare, care se prezintă ca posibilitate.

În concepţia sa despre *suflet* Aristotel încearcă să sesizeze multiplele dependenţe ale sufletului de "stările corpului" şi astfel ajunge la concluzia despre spaţialitatea sufletului. El socoate juste părerile filozofilor, care credeau că "sufletul nu poate fi fără trup... Doar sufletul nu e corp, ci ceva care aparţine corpului si de aceea el e prezent în corp, şi anume – într-un corp determinat..."[1].

În lucrările sale despre natură Aristotel a încercat să determine locul situării sufletului, pe care îl socotea în inimă. De la ea vine căldura sîngelui, care se răceşte în creier şi alimentează suflarea vieţii organismului – pneuma. Aristotel se pronunţă împotriva învăţăturii lui Platon despre imortalitatea sufletului şi afirma că dacă fiinţa vie moare, atunci se distruge şi sufletul, căci nu se poate desprinde de corp. Particularitatea esenţială a sufletului este aceea, că el dă viaţă, "însă nimeni nu a observat ca sufletul, fiind, să zicem, în loc sau în aer, să procreeze vreo fiinţă vie", cum credeau cei care socoteau că sufletul este revărsat în toată natura. Aristotel reieşea din faptul natural firesc, că sufletul are sfîrşit odată cu sfîrşitul trupului şi socotea că dacă am presupune că există un suflet al aerului, care este veşnic, de ce sufletul aerului ar trebui să fie

[1] *Aristotel.* Metafizica, VI, I, 1026, a.5.

mai nemuritor şi cu ce e mai superior el decît sufletul fiinţelor vii? Un alt argument împotriva eternităţii sufletului şi a hilozoismului este acela, că dacă am admite că focul şi aerul au suflet, apoi acestea ar prezenta fiinţe vii, ceea ce este absurd.

Sufletul este o tendinţă de participare la eternitate. Astfel, Aristotel socoate că prima potenţie a sufletului este proprietatea de a se folosi de hrană şi de a "procrea urmaşi", caracteristică tuturor fiinţelor vii şi plantelor, fiind numit "sufletul plantelor". La animale se manifestă mai mult "sufletul animalic", care este o proprietate de a simţi. Omul se deosebeşte prin "sufletul raţional", adică partea sufletului care "cunoaşte şi gîndeşte" şi pentru care este posibilă existenţa fără de trup. Sufletul imprimă vieţii sens şi orientare, el acţionează şi mişcă, iar corpul suportă acţiunea şi este mişcat. Sufletul este cauza şi începutul corpului viu ca izvor al mişcării, ca scop şi ca esenţă a trupului însufleţit. Concepţia *gnoseologică* a lui Aristotel se bazează pe recunoaşterea lumii reale, obiective, care influenţează percepţia senzorială. Aristotel cerea să nu se creadă abstracţiilor moarte, ci cunoştinţele să fie fondate pe cercetarea naturii. Ştiinţa trebuie să dezvăluie necesitatea în natură, care poate fi exprimată doar în noţiuni abstracte. Astfel, el nu nega abstracţiile, dar le socotea provenite din cunoaşterea fiinţării individuale. Prima treaptă a cunoaşterii, *percepţia* senzorială, este proprie şi animalelor, însă unele animale reţin imaginile percepute, iar altele le uită îndată. Datorită *memoriei* şi repetării percepţiilor, apare *experienţa*, care este izvorul apariţiei *artelor*. Dezvoltarea artelor duce la apariţia ştiinţei. Chiar o simplă percepţie scoate în evidenţă unele particularităţi ale *speciilor*. În cunoaşterea senzorială există în potenţie baza apariţiei noţiunilor. În felul acesta Aristotel se pronunţă împotriva teoriei ideilor a lui Platon, formulînd argumente convingătoare. De exemplu, ideile lui Platon dublează numărul obiectelor cunoaşterii şi îngreuiază

procesul cunoaşterii. Dacă admitem aceasta, ar trebui să existe idei aparte şi pentru negativ, inexistent, nimicire. Cum poate fi ideea de *relaţie*, dacă ideea doiului există înaintea doiului real? Cugetînd despre stadiile de dezvoltare a fiinţelor naturii de la materia neorganică la organisme pînă la om, Aristotel scria: "Căci natura trece fără întreruperi de la fiinţele neînsufleţite la animale prin mijlocirea fiinţelor vii care nu sunt totuşi animale, astfel încît, de la o fiinţă la alta, diferenţa apare foarte mică, atît de aproape sunt unele de altele"[1]. Acesta e principiul aristotelic al continuităţii naturii. Dar cum are loc dezvoltarea capacităţii de a cunoaşte? Aristotel ne spune că toate animalele au o capacitate firească înnăscută de a discerne, numită senzaţie. Însă la anumite animale rezultatul senzaţiei se fixează şi astfel apare posibilitatea de a reţine impresia senzorială. Astfel de reţineri, fixări ale sensibilului face posibilă *conceperea* şi apare *conceptul* (logos). Tot din senzaţie vine amintirea care, repetată fiind de mai multe ori, devine experienţă. Experienţa prezintă o unitate a multiplelor şi din ea provine principiul artelor şi al ştiinţei. Omul este, în primul rînd, fiinţă dotată cu vorbire şi intelect. Dacă sufletul omului este într-un fel toate lucrurile, apoi intelectul intenţionează să fie un altul, celălalt. Să ne aducem aminte că la Platon intelectul contemplează adevărul în idei înainte de întrupare. La Aristotel, însă, intelectul nu există înainte de actul de a gîndi, ca şi lumina ce preface culorile în potenţă în culori reale. Intelectul este Universul în sensul că este toate lucrurile, dar în acţiune el formează abstracţii, categorii, teorii, adevăruri generale, oprind curgerea neîntreruptă a sensibilului şi astfel intelectul este nemuritor şi etern, introducînd în Univers prin a sa activitate linişte, stabilitate.

Statul. Aristotel a sistematizat materialul istoric şi a

[1] *Aristotel*. De partib. anim., IV, 5, 681, a. 12.

adunat istoria a 158 de state greceşti. Începutul "formaţiunii primare" vine din tendinţa oamenilor de a trăi în comun. Omul se naşte fiinţă politică şi tinde spre comunitate. El este "animal politic". Societatea nu se deosebeşte de stat. Capacitatea de viaţă intelectuală îl deosebeşte pe om de animale. Numai omul poate să perceapă binele şi răul, dreptatea şi nedreptatea. Prima manifestare a naturii omului este formarea familiei primitive gentilice, care s-a despărţit în familii mici cu 3 generaţii: părinţii; soţul, soţia şi copiii; domnii şi robii. Astfel, dominaţia şi robia e naturală. Din schimbul de bunuri şi specializarea în producţie au apărut satele, iar apoi statul. În stat, ca şi în familie, cel mai mare a devenit rege. Forma statului depinde de măsura bogăţiei oamenilor. În sociatate sunt 3 grupuri de cetăţeni: foarte bogaţi şi foarte săraci, iar între ei – cei mijlocii, care sunt mai mulţi. Ambele extreme sunt periculoase. Bogaţii nu pot să se supună, iar săracii nu pot să conducă. Statul se constituie mai mult pentru a trăi în fericire. Oamenii sunt dependenţi de stat şi interesele personale trebuie să fie supuse celor generale. Aristotel are un merit colosal, deoarece a analizat particularităţile schimbului de obiecte şi caracterul lui contradictoriu. Munca diferită se echivalează prin schimb. Orice obiect poate fi de menire dublă: sandalele – ca încălţăminte şi marfă. Forma bănească a valorii este numai dezvoltarea de mai departe a simplei forme valorice.

Aristotel a descoperit ambele forme de folosire a banilor – ca simplă formă de schimb şi ca formă de capital. În procesul de schimb banii se manifestă ca măsură a valorii. Aristotel socotea că statul e dator să îndrepte acţiunile pentru limitarea schimbului acolo unde el se efectuează pentru "înmulţirea banilor", e dator să ţină în măsura cuvenită pornirile egoiste ale cetăţenilor.

Aristotel a efectuat o clasificare a formelor de organizare statală reieşind din două principii: 1) preponderenţa în

societate a diferitelor pături în ce privește cenzul de avere și 2) principiul modului și mijloacelor de luptă a cetățenilor pentru instaurarea "vieții bune". El împarte formele de stat în "drepte" și "nedrepte". Cele drepte sunt *monarhia, aristocrația* și *politea*, care toate au în vedere "folosul comun". Formele nedrepte urmăresc folosul personal al conducătorilor. Acestea sunt: *tirania, oligarhia* și *democrația*. Scopul și menirea statului este de a asigura maximum de fericire claselor conducătoare.

Etica lui Aristotel este îndreptată împotriva misticismului lui Platon, a supunerii omului unei forțe suprasensibile, veșnice. Omul moral perfect apare din dezvoltarea necesităților pământești. Problemele eticii Aristotel le dezvoltă cu preponderență în lucrarea sa *"Etica nicomahică"*. Morala omului este, în primul rînd, morala cetățeanului care are nevoie de oarecare virtuți pentru exercitarea drepturilor politice. Aristotel împarte virtuțile în *dianoetice* (intelectuale) și *etice* (volitive). Noi numim moravuri bune reținerea, cumpătarea, care sunt căpătate din deprinderi. Dar mai numim bună virtute și înțelepciunea, capacitatea rațională, chibzuința, care se dobîndesc prin învățătură. Scopul activității omului nu este pur și simplu viața activă, ci activitatea rațională. Fericirea omului constă în energia activă pentru manifestarea virtuților. Viața în plăceri senzoriale el o socoate animalică și aceasta adevereşte "modul de gîndire a sclavului". "Oamenii culți și activi socot că binele suprem este cinstirea, căci în aceasta constă aproape în exclusivitate scopul vieții politice"[1]. Virtuțile nu sunt date de la natură. Natura oferă doar posibilitatea de a căpăta virtuți, care se realizează numai în activitatea omului. Procedînd drept, omul devine nepărtinitor, procedînd cumpătat – devine cumpătat, procedînd vitejește –

[1] *Aristotel*. Etica nic., I, 3.

devine viteaz. Virtutea se măsoară cu criteriul dreptății, justeței stabilite de dreptul de stat.

Problemele estetice. Aristotel le examinează ca o ramură aparte a ştiinței şi astfel el este socotit fondatorul esteticii. Aceste probleme sunt desfăşurate în lucrările: *"Politica"*, *"Poetica"* şi *"Retorica"*. Potrivit părerii lui Aristotel, opera de artă provoacă un şir de afecte de ordin moral şi nu este indiferent faptul cum se dezvoltă arta. Concepția despre artă se bazează pe ideea imitației, enunțată de predecesorii lui Aristotel. Pictura, sculptura, poetica, teatrul, muzica sunt arte imitatoare. Însă pictura reproduce mai mult învelişul exterior al oamenilor, pe cînd reproducerea caracterelor se face mai reuşit în poezie şi muzică. Imitarea artistică duce la plăcere, la baza căreia stă bucuria recunoaşterii: chiar lucrurile respingătoare, văzute fiind în chipuri artictice, ne aduc plăcere. Arta trebuie să se țină de reguli şi condiții anumite pentru a deveni valoroasă. Fiind o activitate imitatoare (mimesis), creația nu reproduce în mod naturalist realitatea. Artistul nu-şi imaginează un lucru singular, ci pe acelea care *ar putea* să fie, chiar dacă este imposibil din punctul de vedere al curgerii firești a lucrurilor. În aşa fel, Aristotel socotea poetica mai presus de istorie, care reprezintă doar fapte şi evenimente uneori slab legate între ele. Orice operă de artă are dimensiuni în timp şi în spațiu în care ea poate fi estetică. Cea mai înaltă artă este tragedia, influența etică a căreia constă în curățirea sufletului (katharsis) prin frică şi compătimire.

În toate domeniile științei Aristotel a reuşit să generalizeze un volum uriaş de cunoştințe, punînd probleme adînci şi folosind o gîndire vioaie, creatoare, pentru rezolvarea lor.

CAPITOLUL III

ŞCOLI FILOZOFICE ELENISTE

§ 1. Epicureismul

Cu filozofia lui Aristotel nu se termină istoria filozofiei din Grecia Antică, cu atît mai mult istoria filozofiei antice. Însă cu ea se încheie cea mai bogată după conținut filozofie (care deseori este numită filozofie clasică), deoarece după Aristotel – acest "Alexandru Macedon al filozofiei greceşti" – filozofia antică şi-a pierdut caracterul său creator.

Istoria filozofiei antice se prelungeşte şi în timpurile de după Aristotel – în perioada elenistă, iar mai tîrziu – în cea romană. Aceste perioade au durat aproximativ opt secole, pe parcursul cărora mai continuă să funcționeze şcolile filozofice ale lui Platon (academicii Xenocrat, Polemon, Crantor, Carneade ş.a.) şi Aristotel (peripateticii Teofrast, Straton, Aristarh ş.a.), însă au apărut şi şcoli noi ca şcoala lui Epicur ("Grădina lui Epicur"), scepticismul, stoicismul ş.a. Învățătura lor pătrunde în Republica Romană, dînd naştere epicureismului roman, latin (Lucreţiu Carus), scepticismului (Enesidem din Cnos, Sextus Empiricus ş.a.) şi îndeosebi stoicismului care a fost caracteristic pentru Republica Romană (Seneca, Marc Aureliu ş.a.). Noua perioadă elenistă în istoria societăţii sclavagiste începe cu descompunerea statului lui Alexandru cel Mare. Această perioadă în istoria lumii antice ocupă ultimele trei secole î.e.n. – din anul 323 (anul morţii lui Alexandru) pînă în anul 30 î.e.n. (anul cuceririi de către romani a Egiptului – ultimul stat elenist).

Între oraşele care au devenit renumite în această perioadă primul loc îl ocupă Alexandria, centrul principal al culturii

elene. Savanții perioadei eleniste, care trăiau mai ales în Alexandria, activau în domeniul matematicii, astronomiei, mecanicii, fizicii, geografiei, fiziologiei, medicinii, istoriei, a teoriei limbii şi poeziei etc. Biblioteca din Alexandria era cea mai bogată arhivă a manuscriselor.

În perioada elenistă slăbeşte nu numai încordarea luptei politice, dar şi interesul pentru viața politică. Sfera intereselor păturii intelectuale a societății greceşti se îngustează, limitîndu-se la problemele vieții particulare şi ale moralei particulare. Un aspect caracteristic al gîndirii filozofice din această perioadă îl constituie preocuparea foarte intensă de problema morală a fericirii. Era, de altfel, inevitabil ca atunci cînd condițiile vieții materiale şi politice au devenit nesatisfăcătoare în raport cu vechile deprinderi de viață, omul să se simtă dezrădăcinat şi să tindă să-şi afle un refugiu şi o alinare pe planul subiectiv al conştiinței, chiar dacă nu rămînea nepăsător la ceea ce se petrecea în jurul său. Întrebările referitoare la lumea exterioară nu lipsesc nici acum din sfera cugetării filozofice, însă ele în mod fatal sunt legate şi influențate de această orientare spre aflarea căilor unui echilibru moral, spre organizarea vieții interioare în jurul unui anumit ideal de fericire individuală, relativ independentă de cursul evenimentelor externe. Această preocupare specific morală o găsim în centrul unuia dintre cele mai strălucite sisteme filozofice ale antichității, în filozofia lui Epicur, cel mai de vază gînditor al perioadei eleniste.

Epicur/Epicouros (c.341-c.270 î.e.n.), continuatorul liniei materialiste în epoca elenistă, a fost originar din insula Samos. Ca şi tatăl său, Neocles, el a fost învățător în şcoală. Filozofia l-a interesat din adolescență. La vîrsta de 14 ani ia cunoştință de conținutul teoriei cosmogonice a lui Hesiod, însă nu găseşte aici o soluție satisfăcătoare asupra existenței. Hesiod afirmă că lumea a provenit din haos. Dar cum a luat naştere lumea? se

întreba Epicur şi acesta a şi fost punctul de plecare al cugetărilor sale filozofice. Răspunsul l-a aflat în învăţătura materialistă a lui Democrit. La vîrsta de 18 ani pleacă la Atena unde cîtva timp audiază lecţiile lui Xenocrate, discipolul lui Platon. Timp de aproximativ zece ani a trăit în oraşele din Ionia, unde a avut prilejul să ţină lecţii de filozofie în oraşele Colofon, Mitilene şi Lampsacos. În anul 307 î.e.n. Epicur se reîntoarce în Atena unde îşi cumpără o grădină. "Grădina lui Epicur", celebră încă din atichitate, a devenit sediul unei şcoli filozofice. Regimul alimentar al acsetei şcoli era dintre cele mai simple: un mic păhar de vin era îndeajuns; adesea însă se mulţumeau numai cu apă şi pîine uscată. Puţine lucruri ne sunt necesare, gîndeau aceşti filozofi, pentru a înfăptui scopul vieţii – plăcerea, căci ea constă doar în absenţa durerii.

Lucrările lui Epicur n-au ajuns pînă la noi. S-au păstrat numai trei scrisori, în care sunt expuse concis principiile fundamentale ale învăţăturii lau (*"Epicur îl salută pe Herodot"*, *"Epicur îl salută pe Pifocle"* şi *"Epicur îl salută pe Meneceu"*). Pe lîngă aceste trei scrisori ştiinţifice s-a păstrat încă o lucrare în formă de aforisme, cunoscută sub denumirea "Maxime principale" şi care include 40 de aforisme. Epicur a fost un scriitor extrem de fecund, neîntrecut în această privinţă decît de stoicul Chrysipp. Diogenes Laertios consideră că scrierile lui Epicur ar fi atins cifra de 300, printre care "Tratatul asupra naturii" în 37 de cărţi, "Despre atomi şi despre vid", "Despre iubire", "Despre scop", "Despre practica justiţiei", "Canonul", "Despre fatalitate", "Despre reprezentare sau despre imaginaţie" ş.a.

O sursă importantă pentru studierea filozofiei lui Epicur este şi poemul filozofic al lui Titus Lucreţiu Carus “Despre natura lucrurilor”.

Învăţătura milesienilor despre începutul material, dialec-

tica lui Heraclit, învățătura pitagorienilor despre cantitate, senzualismul lui Aristotel, atomismul lui Democrit, învățătura cirenaicilor despre plăcere – toate acestea au constituit izvoarele concepției lui Epicur şi în formă transformată s-au inclus ca părți componente ale sistemului lui. În filozofia sa a căpătat o însemnătate dominantă şi şi-a găsit dezvoltare teoria atomistă a lui Democrit.

Conform părerii lui Epicur, scopul filozofiei este fericirea omului: "Nici în tinerețe nu trebuie cineva să ezite de a se ocupa de filozofie şi nici cînd ajunge la bătrînețe să nu se sature de filozofie, fiindcă nici o vîrstă nu-i prea timpurie sau prea tîrzie pentru sănătatea sufletului. Cel ce spune că timpul pentru studierea filozofiei n-a sosit încă sau a trecut, e asemenea celuia care ar spune că timpul fericirii nu-i încă sosit sau că s-a dus. De aceea ambii, şi tînărul şi bătrînul, trebuie să caute înțelepciunea, cel de-al doilea pentru că, înaintînd în bătrînețe, să se simtă tînăr şi bătrîn totodată prin lipsa de teamă față de cele ce vor veni. Astfel trebuie să ne îndeletnicim cu lucrările care ne dau fericirea, căci dacă o dobîndim, avem tot ce ne trebuie, iar dacă ne lipseşte, toate acțiunile noastre sunt îndreptate spre obținerea ei".

Aşadar, prin filozofie Epicur nu înțelege o simplă îndeletnicire speculativă a spiritului, ci o călăuză a vieții, o artă a meditației, subordonată unei finalități practic-morale. Dacă înțelepciunea nu ar servi la nimic, nu ne-ar provoca plăcerea, ea nu ar trebui şi şi-ar pierde orice valoare: "Alegem virtuțile, de asemenea, din cauza plăcerii şi nu de dragul lor, după cum apelăm la medicină de dragul sănătății". Pentru a deveni fericit, omul trebuie să cunoască legile naturii: "Fără ştiințele naturii nu putem căpăta plăceri neîntristate".

Epicur împarte filozofia în trei părți: învățătura despre natură (*fizica*), învățătura despre căile de cunoaştere a naturii

şi a omului (*logica*, sau, cum el o numea, canonica) şi învăţătura despre atingerea fericirii de către om (*etica*).

Lumea, afirmă Epicur în urma lui Democrit, este formată din atomii care se leagă şi se combină între ei. Toate fenomenele naturii se explică prin diverse asociaţii de atomi. Atomii sunt primordiali, necesari, indivizibili, indestructibili şi imuabili. Epicur deosebea corpurile fizice şi atomii din care ele sunt formate. Senzaţia care ne informează despre existenţa corpurilor ne arată că ele se descompun; ele sunt compuse şi divizibile. Dar diviziunea nu se produce la infinit, căci astfel existenţa s-ar transforma în inexistenţă. Atomul este o substanţă, un corp material, cu o anumită mărime care include neapărat cele trei dimensiuni proprii oricărei realităţi materiale. Aşadar, una dintre cele mai importante însuşiri ale atomului, după părerea lui Epicur (spre deosebire de părerea lui Democrit), este mărimea lor: toţi atomii au o mărime destul de mică, deşi nu infinit de mică.

O altă însuşire importantă a atomilor lui Epicur este forma. Epicur afirmă că numărul formelor de atomi, nefiind infinit (după cum învaţă Democrit), este totuşi extraordinar de impunător, deoarece nu putem să ne închipuim că un număr mic de forme să dea naştere la o mulţime de deosebiri pe care permanent le observăm în lucruri. Epicur şi discipolii săi luau în consideraţie faptul că, deşi deosebirile formelor de atomi sunt limitate, numărul atomilor care posedă o formă sau alta trebuie să fie infinit, deoarece în cazul presupunerii unui număr finit de atomi ar fi imposibilă explicarea eternităţii şi a infinităţii Universului.

A treia însuşire importantă a atomilor lui Epicur este greutatea lor. Atomii se deosebesc între ei nu numai prin formă şi mărime, dar şi prin greutate.

La fel ca şi Democrit, Epicur consideră că lumea este

formată nu numai din începuturile materiale – atomii, ci şi din spaţiul vid. În sistemul lui Epicur, ca şi în sistemul Leuchip-Democrit, atomii şi vidul există independent unul de altul. Corpurile materiale există şi se mişcă anume în vid. Deci, pentru a explica existenţa lucrurilor, a Universului în întregimea lui, posibilitatea atomilor de a se combina în agregate de diferite trepte de complexitate, trebuie să admitem posibilitatea mişcării lor în spaţiul vid şi infinit.

Însuşirea principală a vidului, după părerea lui Epicur, constă în faptul că, neîmpiedicînd mişcării şi fiind numai o încăpere a corpurilor, el, la fel ca şi atomii, este inaccesibil perceperii prin organele de simţ şi este conceput prin meditaţie. Considerînd că spaţiul vid nu are hotare, Epicur îi aplică noţiunea infinitului.

Spaţiul vid nu este cauza, ci condiţia mişcării atomilor. Cauza mişcării atomilor se află nu în afară, ci în interiorul lor.

Epicur respinge părerea lui Aristotel despre existenţa în Univers a "susului" şi "josului" absolut şi menţiona relativitatea acestor noţiuni. Vidul, fiind prin natura sa spaţiul infinit, nu are nici partea de sus, nici partea de jos, nici partea dreaptă, nici partea stîngă, deci, nu are nici centru.

Epicur înaintează o teză profundă: "Atomii se mişcă încontinuu în cursul veşniciei". Această teză exprimă atît veşnicia atomilor, cît şi veşnicia mişcării. Ea menţiona increabilitatea şi indestructibilitatea mişcării.

Mişcarea atomilor în spaţiu vid este triplă. Aceasta este mişcarea pe linie verticală – căderea atomilor "în jos" sub acţiunea greutăţii proprii; mişcarea care constă în abaterea de la această linie verticală care şi aduce la ciocnirea şi unirea atomilor; în fine, mişcarea legată de respingerea reciprocă a atomilor şi care are loc nu numai "în jos" şi "în sus", ci şi în toate direcţiile.

Spre deosebire de Democrit, Epicur consideră că în spaţiul vid greutatea, forma şi mărimea atomilor, adică însuşirile inseparabile ale lor, nu influenţează asupra mişcării lor. În vid şi atomii grei şi cei uşori, şi atomii mari şi cei mici trebuie să se mişte cu aceeaşi viteză.

Dacă însă toţi atomii cad paralel, mişcîndu-se pe o linie verticală cu aceeaşi viteză, atunci cum este posibilă întîlnirea şi ciocnirea dintre ei? Aici intervine un alt element nou, de o deosebită însemnătate teoretică, care constituie, poate, latura cea mai interesantă şi caracteristică a gîndirii lui Epicur, cu totul absentă în sistemul lui Democrit: atomii se pot întîlni între ei numai datorită capacităţii de a se atrage, de a devia în chip spontan de la linia verticală a căderii lor. Numai pe baza acestei deviaţii spontane de la mişcarea lor generală şi uniformă atomii se pot combina, formînd prin reunirea lor diferitele corpuri materiale pe care le constatăm în experienţă.

Cauza deviaţiei se află în atomii înşişi. Această forţă nu poate fi exterioară din următoarele cauze. În afară de atomi şi vid în Univers nimic nu există. Vidul prin natura sa nu are capacitatea de a acţiona asupra corpurilor şi de a se supune acţiunii lor. Aşadar, forţa externă care provoacă abaterea atomilor poate fi numai alţi atomi. Dar în cazul mişcării pe linie verticală paralelă a atomilor acţiunea lor unul asupra altuia este posibilă numai cu condiţia deviaţiei lor de la linia verticală. Aşadar, cauza deviaţiei atomilor este ascunsă în propria lor natură.

Epicur uneşte, deci, mişcarea necesară a atomilor cu deviaţia spontană de la calea lor. Deviaţiile întîmplătoare sunt o continuare a mişcării necesare determinante în cădere a atomilor, servesc ca o completare a ei şi, astfel, demonstrează legătura necesităţii şi întîmplării în sistemul lui Epicur, deosebindu-l în mod principial de învăţătura fatalistă a lui

Democrit, care, apărînd ideea de necesitate, a negat posibilitatea întîmplării.

Universul, care este format din atomi şi vid, se află, după părerea lui Epicur, în veşnică dezvoltare şi transformare; el este veşnic şi infinit, deoarece veşnici şi infiniţi sunt atomii ce-l formează. Numărul lumilor în Univers e la fel de infinit, cum infinit este însuşi Universul. Numărul formelor este limitat, ca şi numărul formelor atomilor, adică lumile în timpul formării posedă nu o singură formă, dar nu orişice formă.

Interesantă şi importantă este ideea despre existenţa vieţii în toate lumile. După spusele lui Epicur, "în toate lumile există fiinţe vii, plante şi alte obiecte, pe care le vedem în această lume". Lumea noastră este una dintre lumile fără număr ale Universului infinit.

Epicur nu respinge ipoteza existenţei divine; mai mult chiar, vorbeşte despre o mulţime de divinităţi care se află în nemişcare şi sunt lipsite de efort. Zeii sunt nişte creaturi superioare, fericite, existente în spaţiile libere dintre lumi (intermundia) şi nu se interesează de soarta Universului, nici a oamenilor, neintervenind sub nici o formă în mersul lucrurilor. Zeii lui Epicur după natura lor sunt fericiţi şi nemuritori. Însă cuvintele lui Epicur despre "nemurirea" zeilor nu trebuie înţelese întocmai. După părerea lui, zeii au apărut din anumite aglomeraţii de atomi şi de aceea sunt supuşi distrugerii.

Frica de zei şi de fenomenele naturii, ignoranţa, superstiţiile şi prejudecăţile sunt şi ele obstacole în calea fericirii omeneşti, ne spune Epicur. De aici sensul eliberator al filozofiei, care, concepută în spirit iluminist, trebuie să reprezinte o călăuză a vieţii, un instrument capabil să asigure liniştea şi fericirea la care rîvneşte înţeleptul.

Fiind materialist consecvent în interpretarea fenomenelor naturii, Epicur recunoaşte nu numai existenţa obiectivă a

materiei, dar şi acţiunea ei asupra organelor de simţ ale omului, cognoscibilitatea obiectelor şi fenomenelor realităţii. Lumea naturală nu poate fi cunoscută decît pornind de la impresiile furnizate de simţuri. Numai senzaţia este adevărată şi sigură. Simţurile nu ne pot înşela. Eroarea ia naştere numai din momentul cînd interpretăm senzaţiile, cînd adăugăm propriile noastre păreri.

Ideea deviaţiei spontane a atomilor a lui Epicur a oferit o explicare, un fundament natural libertăţii omeneşti: "Din nimic nu apare nimic; începutul libertăţii şi al dorinţelor trebuie căutat în elementele din care a luat naştere lumea".

Scopul vieţii e plăcerea, spune Epicur. În scrisoarea către Meneceu el scria: "Da, noi avem nevoie de plăcere atunci, cînd suferim de absenţa plăcerii, iar cînd nu suferim, atunci nu avem nevoie de plăcere". De aici şi concluzia făcută de el: "De aceea noi şi numim plăcerea începutul şi sfîrşitul (alfa şi omega) vieţii fericite". Teza despre rolul plăcerii reprezintă partea cea mai importantă şi cea mai discutată a eticii lui Epicur.

Spre deosebire de cirenaici, care soscoteau că plăcerea este o stare pozitivă a organismului, o stare a desfătării, Epicur determină plăcerea ca absenţă a suferinţei. Prezenţa suferinţei limitează plăcerea sau în general o face imposibilă.

Etica lui Epicur nu are nimic comun cu teoria desfătării, sau hedonismul, la care ea deseori era redusă: "Atunci cînd spunem că plăcerea este scopul vieţii nu înţelegem plăcerile vicioşilor sau plăcerile ce constau în desfătări senzuale, cum socot unii, sau din neştiinţă, nepricepere, sau din înţelegere greşită, ci prin plăcere înţelegem absenţa suferinţei din corp şi a tulburărilor din suflet.

Nu succesiunea neîntreruptă de chefuri şi orgii, nu dragostea senzuală cu bărbaţi şi femei, nu desfătarea cu un

peşte sau cu alte delicatese ale unei mese îmbelşugate fac viaţa plăcută, ci judecata sorbă, căutarea motivelor fiecărei alegeri şi răspunderi, ca şi alungarea acelor păreri, prin care cele mai mari tulburări pun stăpînire asupra sufletului. Dintre toate acestea, primul şi cel mai mare bun este înţelepciunea. De aceea înţelepciunea este un lucru mai de preţ chiar decît filozofia; din ea izvorăsc toate celelalte virtuţi, căci ea ne învaţă că nu putem duce o viaţă plăcută, dacă nu-i şi o viaţă înţeleaptă, cumsecade şi dreaptă, deoarece virtuţile merg mînă la mînă cu viaţa plăcută, iar viaţa plăcută nu poate fi despărţită de virtuţi".

Fericirea este acea viaţă, care duce la sănătatea corpului şi liniştea sufletească. Plăcerea constă în evitarea suferinţei trupului şi tulburării sufleteşti, în menţinerea şi restabilirea liniştii sufleteşti – bunul cel mai de preţ. Liniştea sufletească (ataraxia) este cea mai importantă categorie a eticii epicuriene.

Plăcerea fiind aşezată pe prim-plan, virtuţii îi revine un rol subordonat; aceasta trebuie cultivată nu pentru ea însăşi, ci ca o cale ce poate duce la fericire.

Situaţia social-politică l-a determinat pe Epicur să caute soluţia vieţii morale în cadrul unei existenţe retrase şi discrete: "Trăieşte neobservat" – aceasta este o normă pe care Epicur o recomandă omului înţelept. Apolitismul acestei maxime este însă numai aparent, deoarece în interesul însuşi al individului, care-şi caută fericirea şi independenţa personală, el a văzut necesitatea cooperării, a efortului comun de acomodare pe care trebuie să-l facă oamenii pentru ca viaţa socială să fie posibilă.

În istoria filozofiei antice greceşti sistemul lui Epicur a avut o importanţă extraordinară. Şcoala lui Epicur a existat mai mult de opt secole (de la sfîrşitul secolului al IV-lea î.e.n.

pînă la începutul secolului al IV-lea e.n.). În istoria epicureismului se evidenţiază trei etape ale dezvoltării lui: 1) *şcoala lui Epicur în epoca elenistă*; 2) *epicureismul în Roma*; 3) *ultimele şcoli ale existenţei şcolii epicuriene*.

Filozofia lui Epicur a fost o ultimă realizare de seamă a geniului elen.

Epicureismul a pătruns în curînd în Roma – de acum în secolul al II-lea î.e.n., iar în secolul I î.e.n. în împrejurimile ei a apărut şcoala epicuriană a lui Siron şi Filodemus. Dar cel mai de vază reprezentant latin al materialismului lui Democrit şi Epicur a fost ***Titus Lucreţiu Carus*** (99-55 î.e.n.), al cărui învăţător a fost, probabil, Philodemus. Concepţiile sale Lucreţiu le expune în cunoscutul său poem *"Despre natura lucrurilor"* ("De rerum natura"), 6 cărţi, cea mai deplină şi sistematică expunere a atomisticii antice, deoarece din lucrările lui Leuchip, Democrit şi Epicur s-au păstrat numai unele fragmente.

Duşmanii cei mai mari ai fericirii omeneşti sunt, după părerea lui Lucreţiu, teama faţă de infern, de răsplata în viaţa de dincolo de mormînt şi faţă de amestecul zeilor în evenimentele şi mersul vieţii omeneşti. Toate acestea, însă, pot fi învinse, pot fi biruite cu ajutorul iluminării, adică al cunoştinţelor, în primul rînd al filozofiei. Menirea filozofiei constă în a arăta că amestecul zeilor în viaţa oamenilor şi existenţa vieţii de dincolo de mormînt sunt imposibile.

Dar în ce mod filozofia poate să demonstreze falsitatea acestor credinţe? Condiţia eliberării omului de diverse spaime, explică Lucreţiu, este numai cunoaşterea adevărată a naturii: omul trebuie să ştie care este structura lumii şi cum a apărut ea, care sunt elementele ei fizice, din ce fel de elemente este alcătuit omul şi ce se întîmplă cu aceste elemente după moartea lui. Etica ca învăţătură despre fericire poate fi numai o încheiere şi un rezultat al fizicii, al ştiinţei despre natură.

Admiţînd structura corpusculară a tuturor corpurilor materiale din natură, Lucreţiu, de acord cu Democrit şi Epicur, afirmă că totul rezultă în ultima instanţă din două principii: plinul (materia compactă) şi spaţiul gol (vidul).

Corpurile materiale sunt, după părerea lui Lucreţiu, de două feluri: simple şi compuse. Corpurile simple sunt particulele cele mai mici, invizibile din cauza dimensiunilor extrem de mici, în care poate fi divizat un corp complex. Lucreţiu nu foloseşte termenul din limba greacă "atom" şi îl înlocuieşte prin expresiile: "cauza iniţială a lucrurilor", "corpuri iniţiale", "seminţe", precum şi "elemente", "corpuscule" etc. Divizibilitatea materiei pînă la infinit este imposibilă. Dacă ea s-ar diviza pînă la infinit, atunci în infinitatea trecutului distrugerea lucrurilor ar ajunge la aşa o stare a descompunerii că n-ar exista nici o legătură. În privinţa duratei (eternităţii) existenţei "elementelor", Lucreţiu susţine caracterul indestructibil al materiei, ca atare veşnicia ei. Ceea ce e simplu nu poate pieri; atomii nu dispar niciodată. Dispariţiei şi transformării care are loc în timp sunt supuse numai corpurile şi fenomenele complexe.

Însuşirile lucrurilor există obiectiv, însă nu singure de la sine, ci în corpuri. În ce priveşte însuşirile corpurilor simple, Lucreţiu admite între ele deosebiri de formă, mărime şi greutate. Comun însă acestor realităţi "elementare" este indivizibilitatea, impenetrabilitatea, eternitatea, faptul că nu au culoare, nici miros, nici gust, nici sunet, nici însuşiri de temperatură şi nu sunt perceptibile cu simţurile noastre. Calităţile sensibile ale lucrurilor au ca rezultat unirea corpurilor simple în corpuri complexe. Lucreţiu nu admite însă posibilitatea oricăror combinaţii; formele atomilor sunt limitate, deci combinaţiile dintre ei nu pot fi nici ele infinite.

"Nimic nu se poate naşte din nimic", susţine Lucreţiu, însă orice lucru trebuie să aibă semînţele din care ar putea să

apară. Dacă un lucru ar putea să apară din nimic, fără a avea nevoie de germeni particulari, apariția lui ar fi posibilă oriunde, oricînd şi în orice formă. Omul ar putea ieşi din unda mării, păsările şi peştii – din pămînt, cirezi de animale ar cădea din nori, pe fiecare arbore ar creşte diferitte fructe etc.

Toate corpurile, spune Lucreţiu, iau naştere prin mişcarea "elementelor în vid". El deosebeşte, în urma lui Epicur, trei tipuri de mişcare a atomilor: 1) mişcarea din imbold; 2) mişcarea în direcţie verticală, în rezultatul greutăţii, şi 3) deviaţia spontană a lor.

Lucreţiu deosebea *sufletul* (anima), ca început vital, şi *spiritul* (animus), ca conştiinţă şi minte. Sufletul şi spiritul sunt materiali şi sunt formaţi din atomi, însă din atomi mai simpli (transparenţi, uşori), de o mai mare finețe. El afirmă de asemenea ideea legăturii dintre suflet şi corp. Sediul sufletului se află în partea centrală a pieptului, iar spiritul este răspîndit în tot corpul. Spiritul şi sufletul se nasc odată cu trupul şi mor cu el. Lucreţiu considera ca absurdă ideea nemuririi şi transmigraţiei sufletului, cultivată de religie şi idealism mistic.

Materialismul în explicarea naturii se îmbină la Lucreţiu cu interpretarea idealistă a vieţii sociale, dar şi în acest domeniu el expune un şir de presupuneri preţioase pentru acel timp. Cugetătorul antic presupune că omul primitiv trăia asemenea animalelor. Oamenii primitivi nu cunoşteau focul. Ei trăiau izolat, în afara familiei şi a oricărei legături sociale, necunoscînd nici limba, nici moralitatea. Toate acestea au apărut ca rezultat al procesului îndelungat de dezvoltare. Omul şi-a afirmat din ce în ce mai mult capacitatea creatoare prin o serie de activităţi (cucerirea focului, prelucrarea metalelor, perfecţionarea uneltelor de muncă, prelucrarea pămîntului, fabricarea ţesuturilor, apariţia vorbirii, scrisului, ştiinţelor, artelor etc.), care au marcat progresul uman. Fiind un ateist-ilumi-

nist, Lucreţiu era convins că religia nu e decît un produs al spaimei şi ignoranţei omului primitiv, incapabil să-şi explice în mod raţional fenomenele naturii înconjurătoare. Zeii nu sunt decît un produs al imaginaţiei provocate de teamă, spune Lucreţiu, nefiind de acord cu Epicur care admitea existenţa zeilor în spaziile dintre lumi (intermundia).

Idealul vieţii este fericirea, dar nu fericirea care rezultă din lupta pentru binele social, dar care poate fi atinsă prin calmitate, prin liniştea netulburată a sufletului. Pentru această calmitate e necesară absenţa tuturor suferinţelor, neliniştilor şi spaimelor. Înţelept este acela care contemplă netulburat, cu totul indiferent, ceea ce se întîmplă în jurul său. Vedem în această morală a lipsei de suferinţe, a lipsei stărilor de nelinişte (ataraxia) aceeaşi atitudine ca şi la Epicur, reflectarea condiţiilor de viaţă, care au marcat perioada de descompunere a orînduirii sclavagiste.

Biserica romană a cultivat părerea că filozofia epicuriană este o învăţătură amorală, iar Lucreţiu a fost anunţat ca dement. Pe parcursul multor secole opera lui Lucreţiu a fost dată uitării şi a fost pentru prima dată publicată abia în anul 1473.

§ 2. Stoicismul

Stoicismul este o şcoală filozofică, care s-a format la sfîrşitul secolului al IV-lea î.e.n., în aceeaşi perioadă cu epicureismul şi a existat pînă la desfiinţarea, în anul 529 e.n., de către împăratul Iustinian a tuturor şcolilor filozofice. Acest curent a avut o serie de reprezentanţi iluştri: ***Zenon din Cition*** (c.333-c.262 î.e.n.), care şi este întemeietorul stoicismului, ***Cleantes din Assos*** (331-232 î.e.n.) şi ***Chrysipp din Soloi*** (281–208 î.e.n.), care a fost considerat ca cel de-al doilea întemeietor al stoicismului. Anticii au apreciat şi idei ale altor stoici, ca *Ariston din Chios*, *Herillos din Cartagena*, *Perseu din Cition*,

Denis din Heracleea ş.a. În învăţătura lui Chrysipp stoicismul a primit forma sa desăvîrşită. El a scris 705 tratate, dintre care 311 de logică. Din ele ne-au rămas numai cîteva fragmente cunoscute prin intermediul adversarilor săi ulteriori. Reputaţia lui în antichitate era considerabilă. "Dacă zeii au o logică, *spune Diogenes Laertios*, ea nu poate fi decît chrisipiană".

Stoicismul în modul în care a fost prelucrat de Zenon şi Chrysipp adera nemijlocit la şcoala cinicilor. Însă argumentarea teoretică a moralei la stoici se bazează pe un fundament mai larg de cercetări logice şi fizice. Logica stoicilor a fost influenţată mult de logica şcolii din Megare. În multe privinţe, dar mai ales în domeniul filozofiei naturii, stoicii revin la învăţătura lui Heraclit: focul veşnic viu, logosul efesianului, privirile lui dinamice asupra Cosmosului au avut o influenţă enormă asupra sistemului stoicist. Pe de altă parte, însă, învăţătura stoicilor include motive ale aristotelismului şi platonismului. Dar ideile precursorilor au fost supuse unei prelucrări creatoare şi s-a obţinut o nouă concepţie filozofică despre lume.

În filozofie stoicii distingeau trei părţi: *fizica*, *etica* şi *logica*. Filozofia ei o determinau ca "o exercitare în înţelepciune", iar înţelepciunea ca "cunoaştere a faptelor divine şi umane". Corelaţia acestor trei părţi stoicii o explicau prin intermediul diferitelor comparaţii. De exemplu, stoicii comparau filozofia cu un ou, în care gălbenuşul este etica, albuşul – fizica, iar coaja – logica. După Diogenes Laertios, stoicii comparau filozofia cu un animal: oasele şi vinele sunt logica, părţile cărnoase – etica, iar sufletul – fizica.

Centrul de greutate al teoriei stoicilor se afla în domeniul eticii. Cunoaşterea omului, a virtuţilor şi îndatoririlor proprii intelectului tinde să devină preocuparea şi ramura principală a filozofiei. Fără a neglija cercetarea din domeniul fizicii şi al

logicii, acestor două discipline li se acorda un rol auxiliar, subordonat reflecţiei etice. Deoarece etica stoicilor e bazată pe principiul "a trăi în corespundere cu natura", numai fizica putea, după părerea lor, să dee o temelie stabilă normelor moralei. Fizica, menţionau unii din ei, "este mai divină şi necesită o cercetare mai profundă". Logica, excluzînd erorile, învăţînd a gîndi, la fel e necesară filozofului pentru a stabili posibilitatea şi condiţiile adevărului.

Punctul de plecare al cunoaşterii este, pentru stoici, percepţia senzorială; ca existente sunt recunoscute numai corpurile, lucrurile singulare. Generalul nu există singur de la sine, ci numai prin singular. Existenţă posedă numai aceea ce poate acţiona şi suferi, nematerialul nu are aşa însuşiri, deci, el nu există. Aşadar, există numai corpurile şi ele formează Cosmosul.

Fundamentul mulţimii de corpuri este materia unică. Toate lucrurile din Univers sunt legate între ele prin apariţia lor dintr-un izvor comun. Materia, adică aceea din ce apar lucrurile, stoicii o numesc *esenţă*. Însă pe lîngă materie stoicii înaintează în calitate de un alt principiu pe Dumnezeu.

Universul şi tot ce cuprinde el, afirmă Zenon, este făcut pentru om şi nu are un alt scop decît omul. Dar omul nu se poate cunoaşte fără a cunoaşte lumea din care face parte. Pentru a stabili semnificaţia vieţii lui sufleteşti, a condiţiilor şi idealului vieţii morale trebuie determinat înţelesul lumii înconjurătoare.

Dumnezeul stoicilor este "Focul demiurg", "eterul". El are asemănare cu căldura vitală, care este răspîndită în corpul animalelor. Din el au provenit toate celelalte elemente şi în el ele se întorc. Totul ce există în ultima instanţă provine din foc, toate corpurile sunt modificări ale lui. Suntem de fapt aici în prezenţa unui principiu unic care este în acelaşi timp materie şi spirit. "Substanţa, *afirmau ei*, este materia primă a

tot ce există, ea este eternă şi nu este în stare nici de a se mări, nici de a se micşora... Substanţa este impregnată, pătrunsă de raţiunea universală, pe care unii o numesc Destin şi care este imanentă în ea, ca virtutea seminală în sămînţă". Dumnezeu, fiind un foc, este totodată şi "logosul seminal", "raţiunea seminală". El este "sămînţa" Cosmosului în întregime, însă el este şi izvorul "semințelor" din care apar toate lucrurile. În noţiunea "logos seminal" există motive atît din logosul lui Heraclit, cît şi din învăţătura aristotelică despre cele "patru cauze": "raţiunea seminală" este unitatea cauzelor materială, formală, producătoare şi finală (scopul).

Una dintre trăsăturile esenţiale ale doctrinei stoice constă în afirmarea sufletului ca principiu nu numai al gîndirii şi al vieţii, dar şi al oricărui lucru care are o formă şi o esenţă constantă, identică cu ea însăşi. Universul constituie în acest caz un tot însufleţit şi pătruns de raţiune. Tot ceea ce există se organizează conform unei ordini proprii datorită Focului demiurg, care a primit denumirea de Logos, Divinitate şi Destin totodată.

Totul este detreminat. Evenimentele sunt numai verigi necesare ale unui lanţ de fier. "După tot ce se petrece urmează altceva, care inevitabil e legat de el, ca cu cauza sa. Nu există nimic şi nimic nu are loc în lume fără cauză". Un corp determină alt corp, care, la rîndul său, devine cauza următorului.

Interpretînd lumea prin analogie cu spiritul cugetător, stoicii ajung la concluzia că Cosmosul este organizat în mod raţional. Ei admiteau atît teologia imanentă, cît şi cea transcendentă (externă). Finalitatea internă este determinată de faptul că focul (pneuma, "respiraţia caldă") creează totul pe baza "logosurilor seminale". Stoicii erau convinşi că "totul ce se naşte pe pămînt este creat pentru ca omul să utilizeze", adică erau şi adepţi ai finalităţii externe.

Teleologia i-a adus pe stoici la teodicee, la problema "justificării lui Dumnezeu" pentru răul care există în lume. De unde s-a luat răul în lume? Cum să coordonăm existența cu pronia (providența)? În scopurile teodiceei stoicii au înaintat un şir de argumente.

Argumentul etic (sau pedagogic) ne spune că răul în lume este un mijloc de antrenare a înțeleptului în virtute. *Argumentul fizico-mecanicist* explică neajunsurile Cosmosului prin coincidența incompletă a providenței şi destinului. "Multă necesitate oarbă este adăugită la providență" – spune Chrysipp. *Argumentul cosmologic* constă în faptul că "partea nu trebuie să fie nesatisfăcută cu ceea ce se face pentru întreg". Cel mai mare interes prezintă, însă, *argumentul logic*, care în urma lui Heraclit menționează necesitatea existenței contrariilor în lume. Dacă nu ar exista răul, atunci nu ar exista nici binele; "virtutea nu apare fără viciu".

Aceasta este învățătura stoicilor despre principiile lumii. Cum concret îşi reprezentau stoicii Cosmosul? Tabloul lumii în esență puțin se deosebeşte de cosmologia lui Aristotel. Stoicii făceau deosebire între Univers şi Cosmos (lume). Chrysipp determina Cosmosul ca un "sistem format din Cer, Pământ şi ființele care se află în el". Cu o forță deosebită stoicii menționau unitatea lumii. Toate părțile Cosmosului sunt legate una cu alta prin "simpatie". Unitatea transmisă Cosmosului de pneumă pătrunde toate părțile lui, la fel cum sufletul pătrunde trupul. Pretutindeni există legătura dumnezeiască. Reprezentările stoicilor despre Cosmos sunt panteiste şi hilozoiste. Cosmosul este o ființă vie şi rațională. În centrul Cosmosului se află Pământul, iar mai sus – apa şi aerul. În jurul acestui nucleu aflat în stare de repaos se mişcă eterul. De Cosmos sunt fixate stelele, care sunt formate din foc de purificație diferită şi care "se alimentează cu emanațiile Pământului şi ale apei".

Spaţiul este aceea ce e umplut cu corpuri. Cosmosul ocupă un spaţiu limitat. Spre deosebire de epicurieni, stoicii susţineau că corpurile, spaţiul şi timpul se divizează pînă la infinit. Dincolo de hotarele Cosmosului se află vidul; vidul se aseamănă cu un vas gol, iar spaţiul – cu unul plin. Împreună cu Cosmosul vidul formează Universul.

Cosmosul apare şi dispare în anumite perioade de timp strict determinate. La capătul unei evoluţii lumea moare pentru a se renaşte într-o suită indefinită de cicluri cosmice, fiecare din ele înscriindu-se în intervalul "Marelui-An" ("Marele-An" este egal cu 365 x 18000 ani lumină), realizînd prin eterna lor revenire perenitatea Universului şi a Divinităţii.

Aceasta este fizica stoicilor.

Stoicii împărţeau logica în *retorică* şi *dialectică*. Dialectica ei o determinau ca "ştiinţă despre lucrurile adevărate şi false şi despre lucrurile care nu sunt nici una, nici alta". Materia ei sunt noţiunile, iar scopul – cunoaşterea metodelor de demonstrare. Stoicii deseori identificau retorica (arta de a vorbi frumos) cu dialectica. Faptul acesta era determinat de legătura strînsă dintre cuvînt şi gînd. Cuvîntul şi gîndul e una şi aceeaşi, numai că privite din diferite părţi (şi unul şi altul în greceşte se înseamnă printr-un singur termen "logos").

Însă cea mai mare influenţă a avut-o nu fizica şi nici logica stoicilor, ci etica lor.

A trăi în conformitate cu natura şi, deoarece natura este identică cu raţiunea, a proceda raţional – acesta este primul şi principalul principiu al stoicilor. Omul deţine în Univers un loc privilegiat, care-i determină natura şi menirea. Prin raţiune, care reprezintă o părticică a focului divin, el urmează în ierarhia fiinţelor imediat după divinităţile particulare care sunt chipuri ale divinităţii totale şi unice. Omul este situat în centrul lumii; el reprezintă punctul de plecare şi ţinta finală a

ştiinţei. Dezvoltarea ordinii în istoria umanităţii, progresele "simpatiei", relaţiile dintre oameni constituie, în esenţă, scopul ideal al Universului şi actul de voinţă al naturii.

Stoicii considerau fericirea scopul suprem al oricărei tendinţe omeneşti. Însă prin acest scop nu se determină conţinutul învăţăturii etice. După părerea lui Zenon, fericirea şi scopul tuturor acţiunilor şi dorinţelor noastre constau în "viaţa coordonată". Prin aşa viaţă Zenon înţelegea concordanţa logică a gîndurilor omeneşti, precum şi concordanţa sensibilităţii şi dorinţei noastre cu aceste gînduri. Cleantes încerca să explice că virtutea supremă este viaţa, care "corespunde cu natura", însă el nu explica despre care natură e vorba – despre natura Universului sau despre natura unui om. Chrysipp considera că prin natură trebuie înţeles şi Universul, şi omul, deoarece natura omului e aceeaşi ca şi a Universului. Asemenea concordanţă şi este virtutea. Dacă virtutea este unicul bine, atunci unicul rău este viciul.

Stoicii admit existenţa a patru pasiuni fundamentale: plăcerea, durerea, teama şi dorinţa, care se reduc, însă, la primele două, căci omul se teme de durere şi doreşte o plăcere ce va veni. Însă plăcerea nu este un bine, pentru că ea nu corespunde înclinaţiilor veritabile ale naturii. Ea nu este nici un lucru indiferent. Ea este un rău, deoarece constă într-o relaxare a tensiunii propriei raţiuni, într-o întrerupere a vieţii însăşi. Din aceleaşi motive moartea nu este un rău, pentru că ea etse o lege a naturii şi nici una din legile naturii nu este un rău. Moartea nu este decît un moment al vieţii, iar viaţa este un bine, pentru că ea este o activitate pură, un bine şi pentru cel lipsit de raţiune, chiar dacă ecesta nu va putea fi niciodată în posesia raţiunii care constituie însăşi esenţa şi demnitatea vieţii.

Înţeleptul este lipsit de afecte. El nu este lipsit de emoţii, însă emoţiile sale poartă un alt caracter decît la cel nerod.

Cînd e fericit, el simte nu plăcere, ci bucurie. Situîndu-se mai presus de lucruri şi pasiuni, înţeleptul va fi fericit în orice circumstanţe ale vieţii.

Omul este liber, spune Zenon. Această teză este, însă, incompatibilă cu atitudinea fatalistă caracteristică concepţiei stoice asupra lumii în privinţa Providenţei, Destinului, "lanţului de fier" pe care nimic nu-l poate rupe. Divinitatea menţine asupra tuturor lucrurilor un imperiu suveran şi absolut. Hazardul nu este decît un cuvînt lipsit de orice conţinut. În ce constă atunci libertatea, eficacitatea actului de voinţă? Libertatea constă în a înţelege că noi nu suntem, că nu putem şi că nu trebuie să fim liberi. Ea constă în a pune voinţa noastră particulară în serviciul unui scop universal. Omul este liber numai în măsura în care înţelege necesitatea fatală care guvernează lumea. Datoria noastră constă în a cunoaşte legătura cauzală care este un sinonim al voinţei supreme. A fi înţelept înseamnă a înţelege această ordine, a o accepta – inclusiv ordinea socială existentă.

Din toate şcolile filozofice cea mai mare răspîndire şi influenţă în Roma a avut-o filozofia stoicilor, în propagarea ideilor căreia au jucat un rol important ***Panaetius din Rhodos*** (185-109 î.e.n.), ***Poseidonios din Apameia*** (135-51 î.e.n.), ***Lucius Annaeus Seneca*** (4 î.e.n.-65 e.n.), ***Epictet*** (c.35-c.135), ***Marc Aureliu Antonius*** (121-180).

Pînă la Panaetius în stoicism erau destul de puternice elementele neeleniste, iar Panaetius începe să elenizeze stoicismul. Prin activitatea lui Poseidonios stoicismul trece de la iluminismul stoic prin platonism la neoplatonism. Cel mai vestit dintre stoici a fost *Seneca*, care e cunoscut nu numai ca filozof, ci şi ca dramaturg (este autorul a nouă tragedii cu conţinut didactic şi a unei drame istorice). Moştenirea lui filozofică e formată din dialoguri filozofice, opt cărţi de

"Întrebări din ştiinţele naturii", 124 de scrisori către Lucilius şi tratate, din care s-au păstrat doar fragmente.

Din cele trei părţi ale filozofiei stoice cea mai puţină atenţie Seneca acorda filozofiei teoretice – logicii şi teoriei cunoaşterii. Problemele morale predomină într-atît, că el le consideră o parte a "Întrebărilor din ştiinţele naturii", nemaivorbind de "Scrisori", unde predomină morala didactică.

Nu putem, însă, să reducem conţinutul filozofiei lui Seneca numai la moralitate. Seneca este un stoic adevărat, filozof care a dezvoltat învăţătura materialismului. Conform învăţăturii lui, totul este material, adică totul este o respiraţie caldă, sau "pneumă", adică foc. Fizica lui Seneca este o fizică a focului lui Heraclit.

Zeii, ca şi sufletul omului, sunt corporali. Sufletul este o scurgere a focului suprem şi tinde spre focul suprem. La înţelept această ascensiune se petrece în mod conştient, iar în natură – inconştient. Învăţătura lui Seneca despre "focul iniţial"este teleologică şi totodată fatalistă.

Seneca considera etica ca parte principală a filozofiei. Concepţiile lui etice aveau un caracter idealist şi subconştient. Fericirea, spunea el, este în noi şi nu depinde de lumea exterioară. În natură domină soarta, destinul. Cu nimic nu putem schimba cursul evenimentelor din lume. Pe cel doritor soarta îl conduce, iar pe cel nedoritor îl trage după sine. Virtutea omului constă în a se împăca cu soarta şi a se supune ei. Nu e în puterile noastre să schimbăm ceva în lumea exterioară, în viaţa socială şi politică.

În învăţătura stoică a sclavului *Epictet* şi-a găsit o anumită expresie protestul pasiv al maselor asuprite împotriva orînduirii sclavagiste. Dar propagînd fatalismul, afirmînd că în cursul evenimentelor omul nu poate schimba nimic, el învaţă că acesta trebuie să suporte toate greutăţile vieţii şi să

se împace cu exploatarea, cu situaţia lipsită de drepturi a sclavului, cu jugul social şi politic. Esenţa eticii lui este rezumată în expresia: "rabdă şi abţine-te".

Omul tinde să devină liber, însă de el depinde numai libertatea spirituală. Sclavul asuprit, dacă suportă cu dîrzenie şi bărbăţie necazurile, este indiferent faţă de ele, poate să devină spiritual mai liber decît stăpînul său, care este un rob al vieţii şi al pasiunilor sale. Adevărata libertate constă numai în independenţa internă, spirituală a omului, considera Epictet.

Adept al filozofiei stoice a fost şi împăratul roman *Marc Aureliu Antonius*. Lucrarea sa "Către sine însuşi" este cuprinsă de pesimism, în ea se reflectă procesul de descompunere a societăţii sclavagiste. Marc Aureliu recomandă o indeferenţă totală faţă de ceea ce se petrece în lume. În filozofia sa el propaga dezicerea de lumea exterioară şi adresarea la lumea subiectivă a trăirilor interne ale individului.

Învăţătura lui Marc Aureliu a exercitat o influenţă mare asupra constituirii creştinismului.

§ 3. Scepticismul

În aceeaşi perioadă cu stoicismul elenist s-a afirmat şi curentul sceptic, întemeietorul căruia a fost ***Pyrrhon din Elis*** (c.360-270 î.e.n.).

La fel ca şi Socrate, Pyrrhon nu a lăsat nici o lucrare, învăţătura şi-a expus-o oral, însă ideile lui sunt cunoscute datorită scrierilor lui Timon (principalul discipol al său), precum şi ale lui Sextus Empiricus. El cunoştea filozofia lui Democrit, însă mergînd pe linia de gîndire a şcolii megarice şi cirenaice a alunecat pe panta unui subiectivism şi scepticism radical.

Filozof, afirmă Pyrrhon, este acela care tinde spre fericire. Fericirea poate consta numai în impasibilitate şi în

absența suferințelor. Cine dorește să atingă fericirea înțeleasă în acest mod trebuie să răspundă la trei întrebări: 1) din ce sunt formate lucrurile; 2) cum trebuie să ne referim noi la aceste lucruri; 3) ce folos vom avea noi din această atitudine față de ele. La prima întrebare, socoate Pyrrhon, noi nu putem da nici un răspuns: orice lucru "este acesta într-o măsură nu mai mare, decît acela". De aceea nimic nu poate fi numit nici frumos, nici urît, nici legitim, nici nelegitim. Despre nimic nu se poate spune că există cu adevărat şi nici un mijloc al cunoaşterii nu poate fi considerat adevărat sau fals. Fiecărei afirmații despre orice obiecții poate fi opusă o afirmație contradictorie.

De aici Pyrrhon face o concluzie ca răspuns la a doua întrebare: unica atitudine demnă pentru un filozof poate consta numai în abținerea de a judeca. Această abținere nu înseamnă că nu există nimic veridic: veridice, după părerea lui, sunt percepțiile noastre senzoriale, deoarece noi le primim numai ca fenomene. Dacă ceva îmi pare amar sau dulce, atunci judecata "aceasta îmi pare amar sau dulce" va fi adevărată. Eroarea apare atunci, cînd la aparent se încearcă a face concluzie ca despre ceea ce există cu adevărat, de la fenomen – la temelia adevărată. Greşeşte acela care afirmă că, chipurile, lucrul nu numai că-i pare amar (sau dulce), dar că el într-adevăr este aşa cum lui îi pare.

Prin răspunsul la a doua întrebare este determinat, după părerea lui Pyrrhon, şi răspunsul la a treia întrebare: folosul, care rezultă din abținerea de la orice judecată despre adevărata esență, va fi impasibilitatea, sau liniştea sufletească, în care scepticul vede gradul superior al fericirii posibile netulburate. Idealul înțeleptului sceptic este ataraxia. Diogenes Laertios drept exemplu de ataraxie aduce următoarea povestire despre sceptici. Odată Pyrrhon aflat pe o corabie în timpul unei furtuni, arătînd însoțitorilor săi speriați către porc, care îşi

păstra indiferența și continua să mănînce liniștit, a spus: iată într-o așa ataraxie trebuie să se afle înțeleptul.

Dintre discipolii lui Pyrrhon s-a evidențiat *Timon* (c. 320-230 î.e.n.), primul scriitor sceptic care a organizat un cerc nu prea mare. După moartea lui Timon și odată cu încetarea activității discipolilor săi se întrerupe și activitatea școlii sceptice pentru aproximativ două secole.

Scepticii de mai tîrziu din Roma – *Enesidem, Agrippa, Sextus Empiricus* ș.a. – s-au străduit să dea scepticismului un caracter mai sistematic, să zdruncine credința în adevăr, să demonstreze incapacitatea gîndirii umane de a ajunge la adevăruri ferme, de nezdruncinat.

Școala sceptică se deosebea prin indiferență în atitudinea sa față de problemele sociale și politice. Pronunțîndu-se împotriva așa-numitelor "scoli dogmatice" (epicuriană, stoică, academică și peripatetică), scepticii afirmau că adevărul este incognoscibil. Nici percepția senzorială, nici gîndirea nu ne dau cunoștințe adevărate. De aici cerința scepticilor de a ne abține de la orice judecată atît despre esența lucrurilor, cît și despre valorile lor. Anume abținerea de la judecată ne aduce la ataraxia în zadar căutată de epicurieni și stoici.

Enesidem a scris lucrările "Cuvîntări pirroniene", "Însemnări pirroniene" și a înaintat zece, așa-numiții, "tropi" (sau argumente ale combaterii, îndreptate împotriva judecării despre realitate, care sunt bazate pe impresiile nemijlocite).

Mai tîrziu Agrippa, la cei zece "tropi" ai lui Enesidem, va adăuga încă cinci "tropi" noi, care au atras atenția istoricilor scepticismului. Hegel menționa că, spre deosebire de "tropii" lui Enesidem, "tropii" lui Agrippa "marcau un punct de vedere și o treaptă în cultura gîndirii filozofice complet diferite", deoarece "ei conțin în sine acea dialectică, pe care o conține în sine însăși o anumită noțiune".

Cel mai de vază dintre sceptici a fost Sextus Empiricus, autorul lucrărilor "Principiile fundamentale pirroniene", "Împotriva filozofilor dogmatici" (5 cărți) şi "Împotriva învățaților" (6 cărți). În ultima lucrare e desfăşurată critica noțiunilor fundamentale nu numai ale matematicii (adică aritmeticii şi geometriei), dar şi ale celorlalte ştiințe din acel timp: gramatica, retorica, astronomia şi muzica. Sextus afirma că scepticul adevărat nu înaintează nici un fel de judecăți care pretind la adevăr, ci tinde numai să ferească oamenii de "dogmatismul" dăunător, care-i duce în eroare şi îi îndeamnă la acțiuni greşite. Scepticul şi-a satisface, desigur, cerințele sale, se va supune obiceiurilor şi legilor țării sale, inclusiv va respecta culturile religioase. Însă el nu va acționa în conformitate cu convingerile, deoarece el nu are nici un fel de convingeri. Prezența convingerilor la om, îndeosebi prezența idealului moral este, după părerea lui Sextus, obstacolul principal în calea fericirii omului, deoarece ea provoacă dorințe şi sentimente mari. Fericirea, însă, constă în calmul sufletesc şi moderația sentimentelor. De aceea Sextus se exprima în mod hotărît împotriva tuturor principiilor morale, considerîndu-le nu numai inutile, dar şi dăunătoare.

§ 4. Neoplatonismul

Ultimul curent filozofic idealist a fost neoplatonismul, întemeietorul căruia a fost ***Plotin /Plotinos din Lykopolis*** (204-270). În anul 244 el pleacă la Roma, unde profesează filozofia timp de 25 de ani. Printre adepții şcolii pe care el a fondat-o se numărau oameni din diferite țări şi diferite situații sociale: medici, poeți, retori, scriitori, uniți prin cultul închinat gîndurilor elene, în primul rînd ideilor lui Plotin. Lucrările lui Plotin au fost redactate şi sistematizate de discipolul său ***Porfir/Porphyrios*** (232-305). El le împarte în şase secțiuni a

cîte nouă părți fiecare. De la cuvîntul din greacă "nouă", "eneadă" a provenit titlul acestei culegeri – "Eneade". O mare atenție Porfir atrăgea cercetărilor logice. El este primul dintre reprezentanții denaturării teologice-dogmatice a învățăturii logice aristotelice.

Izvorul a tot ce există, spune Plotin, este divinitatea. Lumea este o revărsare, o difuzie a vieții divine, iar resorbția ei de către divinitate este scopul final al existenței. Atît procesul de revărsare, cît şi cel de resorbție trece prin anumite trepte. Revărsarea are următoarele trepte: spiritualitatea, animalitatea şi corporalitatea, iar resorbția – percepția senzorială, raționamentul şi intuiția mistică.

La baza teoriei lui Plotin despre natură stă ideea însufleții universale. Lumea se creează din materie datorită pătrunderii în ea pe calea emanației (iradierii, scurgerii) a divinității. Trecerea divinității în lume prezintă în acelaşi timp o descendență de la desăvîrşire spre nedesăvîrşire, de la unitate spre multiplicitate. Pămîntul este însuflețit, după părerea lui Plotin, de creşterea puterilor în străfundurile sale. Şi aştrii sunt însuflețiți, deoarece mişcarea circulară veşnică a cerului se datorează activității eterne a "sufletului universal". Interacțiunea dintre diferitele părți ale Universului Plotin, la fel ca şi stoicii, o compară cu interacțiunea diferitelor părți ale unui organism viu. Universul este o ființă vie şi unitară, între părțile căreia este posibilă "acțiunea la distanță".

Omul este format din sufletul inteligibil prin gîndire, care este cel mai apropiat de divinitate suflet sensibil, şi din trup. Unicul mijloc de a ne apropia de divinitatea inițială este extazul, în care omul se înalță asupra lumii corporale: în stare de extaz omul cu partea divină a sufletului său se apropie de divinitate.

Şcolile ulterioare ale neoplatonismului – *siriană* şi

ateniană – au continuat şi au complicat învăţătura mistică a lui Plotin.

Fondatorul şcolii siriene a fost ***Iamblichos din Chalkis*** (c.280 – c.330), care a dezvoltat neoplatonismul, deviind tot mai mult de la ideile lui Plotin în sfera misticii practice. În filozofia practică a sa el tindea să restabilească toate culturile religiilor păgîne.

Reprezentanţii mai de seamă ai şcolii ateniene au fost ***Proclos/Proclus*** (412-485) şi ***Symplicius*** (a murit în 549), care au fost şi ultimii neoplatonişti ai filozofiei antice.

Tipic pentru perioada de descompunere a culturii antice, manifestînd o totală neîncredere în posibilităţile raţiunii, neoplatonismul a exercitat totuşi o considerabilă influenţă asupra dezvoltării ulterioare a ştiinţei medievale din Occident şi din Orient, influenţă care nu a fost lipsită de unele aspecte pozitive. Acestei influenţe i se datoresc comentariile ample ale operelor de matematică şi fizică ale lui Euclid, Aristotel şi altor autori antici, făcute de către Proclos, Symplicius şi alţii, îmbogăţind ştiinţa Evului mediu cu cunoştinţe luate din moştenirea clasică a antichităţii. Dar, pe de altă parte, această activitate a dus la o denaturare a aristotelismului, care va fi însuşit nu în forma lui autentică, ci în interpretarea, deseori denaturată, dată de adepţii neoplatonismului.

Ultimul reprezentant al filozofiei romane a fost idealistul-electic ***Anitiu Boethius*** (480-525), care a tradus din greacă în latină un şir de lucrări ale lui Aristotel, Euclid, Arhimede, Ptolomeu ş.a. şi a scris un şir de tratate în domeniul logicii, aritmeticii, teoriei muzicii şi eticii.

Desfiinţarea în anul 529 de către împăratul Justinian a ultimei şcoli din Atena şi execuţia în anul 525 a lui Boethius marchează formal sfîrşitul filozofiei antice.

§ 5. Cicero

Apariţia filozofiei romane datează din secolele II-I î.e.n. odată cu apusul filozofiei antice greceşti – eclectismul. Cel care a făcut accesibilă cititorilor latini filozofia grecească a fost Marcus Tullius Cicero, eminent om de stat, celebru orator, talentat jurist, renumit prozator, om de cultură, bun cunoscător al filozofiei.

Marcus Tullius Cicero s-a născut la 3 ianuarie 106 î.e.n., într-o familie de cavaleri din Arpinum, aflat la 120 kilometri sud-est de Roma. Conform unui biograf, doicii lui Cicero i se înfăţişează un spectru care ar fi fost demonul casei. Acesta i-a prezis doicii că alăptează un copil care într-o zi va duce mari servicii statului. Într-adevăr, Cicero a devenit ceea ce se ştie. Supranumele are o semnificaţie precisă, deoarece *cicer* în latină înseamnă "bob", "legumă". Fie că acest cognomen a apărut potrivit versiei că cineva din strămoşi a avut un nas ca un bob de năut, fie că unul din strămoşi ar fi fost un legumicultor vestit, tînărul Cicero se mîndrea cu acest nume, venit din strămoşi, şi la propunerea prietenilor să-l schimbe, cînd şi-a început cariera sa politică, a refuzat categoric.

În "mica sa patrie", la Arpinum, Cicero urmează sub îndrumarea tatălui, un om iubitor de carte, cursurile şcolare obişnuite. Încă de mic copil este dus de tatăl său la Roma să-şi continue studiile. Băieţandrul Cicero a trecut o şcoală bună sub conducerea vestitului orator al vremii L. Crassus, de la care s-a iniţiat în carieră de avocat. Tînărul Marcus manifesta interes viu pentru diverse domenii ale cunoştinţelor: poezie, artă oratorică, jurisprudenţă şi filozofie. După mărturisirile lui, îşi petrecea zile şi nopţi cu tot felul de studii, fiind îndeosebi pasionat de retorică şi filozofie.

Cicero îl cunoştea pe filozoful Panaitios, a studiat prelegerile filozofului Philon, conducătorul Noii Academii, făcînd

astfel cunoştinţă nu numai cu doctrina şcolii neoacademice, dar şi cu operele lui Platon şi Aristotel, traducînd în limba latină unele din ele. Despre aceasta el scria în "Brutis": "După ce şeful Academiei, Philo, a venit la Roma, fugind în timpul Războiului mitridatic din ţara lui împreună cu cei mai de frunte atenieni, m-am dedicat în întregime lui, cuprins de un zel uimitor pentru filozofie".[1]

Pentru a-şi desăvîrşi cunoştinţele, Cicero se află doi ani în Grecia, Asia Mică şi în Rodos. La Atena audiază prelegerile filozofilor stoici. În Rodos devine elevul retorului Apolonius Molon, însuşind arta oratorică a "şcolii rodoziene", care era mai temperată decît elocvenţa înflăcărată "asiatică", de care Cicero fusese preocupat mai devreme.

Întors la Roma, el continuă cariera de om de stat, începută încă în anul 63 î.e.n., executînd respectiv următoarele funcţii: edil în a.63, pretor în a.66, consul în a. 63.

Despre Cicero, om de o mare erudiţie şi personalitate polivalentă, nu poţi vorbi numai referitor la o preferinţă, numai la o performanţă; se impune a-l analiza în sinteză după cum îi erau cunoştinţele şi activitatea sa. Aşa, de exemplu, el îmbina în teorie şi în practică cunoştinţele filozofice şi activitatea politică, considerînd aceasta drept principiu.

Dacă filozofii posedă virtutea înţelepciunii, ei trebuie s-o aplice în practică, să nu se abţină de la viaţa politică şi de la îndatoririle cetăţeneşti, deoarece virtutea prin natura ei este activă: "Dar nu e de-ajuns să posezi virtutea, aşa cum ai poseda o artă oarecare, fără s-o aplici. De fapt, arta, dacă n-o aplici, poţi totuşi s-o posezi prin faptul că o cunoşti; virtutea însă constă în întregime în practicarea ei; iar aplicarea ei cea mai de seamă e conducerea statului şi împlinirea completă, în

[1] *Cicero.* Opere alese. Vol.I. – Bucureşti,1973, p.9.

fapte, nu în vorbe, a acelor idei pe care filozofii le repetă întruna prin ungherele şcolilor lor. De fapt, nu există idee întradevăr sănătoasă şi morală, enunţată de filozofi, care să nu fi fost concepută şi confirmată în practică de cei care au dat legi cetăţenilor. Căci de unde provine cinstea, de cine a fost întemeiată religia, de unde dreptul ginţilor sau chiar acest drept civil, cum îi zicem, de unde dreptatea, buna-credinţă, echitatea? de unde onoarea, cumpătarea, aversiunea faţă de ceea ce este imoral, dorinţa de a fi lăudat şi preţuit? de unde curajul în nevoi şi în primejdii? De bună seamă – de la cei care, după ce-au plăsmuit teoretic aceste norme, pe unele le-au consolidat prin moravuri, iar pe altele le-au sancţionat prin legi. Se zice că Xenocrate care se bucură de cea mai mare vază printre filozofi, fiind întrebat cu ce se aleg elevii lui de la dînsul, a răspuns că "aceştia fac de la sine ceea ce legile i-ar constrînge să facă".[1] Iată rolul filozofiei în viziunea lui Cicero, iată încă de cînd începe legătura filozofiei cu viaţa!

Dar celebrul cugetător Marcus Tullius Cicero nu se limitează la aceasta şi meditează mai departe, în prima sa operă filozofică accentuînd tema încadrării filozofilor, oamenilor înţelepţi, în executarea funcţiilor publice, fără ca aceştia să recurgă la diverse motive de a se eschiva de la activitatea conducerii de stat sub pretextul că "în viaţa politică intră oameni care nu sunt buni, cu care e înjositor să te compari şi cu care e jalnic şi primejdios să lupţi, mai ales cînd mulţimea este agitată. De aceea nu e potrivit pentru un om înţelept să primească frînele conducerii, cînd nu poate înfrîna pornirile smintite şi nesănătoase ale mulţimii, şi nu se cade ca un om ales, luptînd cu nişte adversari imorali şi sălbatici să îndure bicele ocărilor lor sau să se aştepte la jigniri intolerabile pentru un înţelept: ca şi cum pentru oameni cinstiţi, tari şi

[1] *Cicero*. Opere alese. Vol.II, p.155.

înzestraţi cu suflet generos ar putea fi motiv mai îndreptăţit de-a intra în viaţa politică decît ca să asculte de nişte nemernici şi să nu fie sfîrtecat de asemenea inşi, mai ales că, atunci cînd ar vrea să-i dea ajutor, n-ar putea s-o facă".[1] Acesta era crezul lui Cicero, pe care l-a expus în renumitul său tratat *"Despre stat"* şi pentru care principala preocupare în viaţă era servirea statului.

Îndeletnicirea cu politica i-a costat viaţa lui Cicero. Anume în această activitate avusese cele mai mari succese şi înfrîngeri amare. Într-o scrisoare către prietenul său Atticus destăinuia în felul următor starea disperată din perioada crizei orînduirii republicane la Roma: "Dar eu, care, dacă vorbesc cum se cuvine despre treburile politice, pare că sunt nebun, dacă spun ce sunt obligat să spun, sunt socotit sclav, iar dacă tac, par un om învins şi un prizonier; închipuie-ţi cît de îndurerat trebuie să fiu. Cu atît mai mult cu cît nici măcar nu mă pot plînge, ca să nu par ingrat… trebuie să trăiesc în atmosfera asta de război şi luptă".[2]

Moartea tragică a lui Cicero la 7 decembrie anul 43 î.e.n. simbolizează nu numai sfîrşitul unui om, ci şi apusul regimului republican. Finele cutremurător a fost descris de istoricul Titus Livius: "Puţin înainte de venirea triumvirilor, M. Cicero plecase din Roma, fiind convins, ceea ce era adevărat, că n-are să poată scăpa din mîinile lui Antoniu, precum nici Brutus, nici Cassius din mîinile lui Octavian. Mai întîi fugi la vila lui Tusculum, apoi, tăind drumurile de-a curmezişul, plecă la cea de la Formiae, cu gîndul de a se îmbarca pe-o corabie. Apoi, fiindcă vînturile îl aduseseră de cîteva ori înapoi şi fiindcă nu mai putea suporta zgîlţîiala navei – apele turbate o răsuceau – l-a apucat în cele din urmă

[1] *Cicero*. Opere alese. Vol. II, p. 158.
[2] Ibidem, p.14.

sila şi de fugă, şi de viaţă. Şi, întorcîndu-se la ferma pomenită mai sus, care se afla la mai puţin de o mie de paşi de ţărm, zise: "Am să mor în patria pe care de-atîtea ori am salvat-o". Se ştie că sclavii lui erau gata să lupte cu devotament, dar el le porunci să pună jos lectica şi să aştepte liniştiţi ceea ce soarta nedreaptă îi va sili să sufere. Scoţînd capul afară din lectică şi întinzîndu-l nemişcat călăilor, aceştia i-l retezară. N-a fost de-ajuns cruzimii stupide a soldaţilor: i-au tăiat şi mîinile, zicînd că a scris nu ştiu ce contra lui Antoniu.

Astfel, capul a fost adus lui Antoniu şi, din porunca lui, fixat între cele două mîini la tribuna de unde fusese ascultat cu o admiraţie a artei sale oratorice cum nici o altă voce omenească nu mai fusese ascultată vreodată, pe cînd era consul, de multe ori ca fost consul şi chiar şi în acest an, pe cînd vorbea în contra lui Antoniu. Ridicîndu-şi ochii, oamenii de-abia puteau privi, din cauza lacrimilor, membrele ciopîrţite ale unui atît de mare cetăţean".[1]

Cicero a opus forţa spiritului şi a cuvîntului, cunoştinţele şi credinţa, înţelepciunea şi talentul, devotamentul şi idealul republican, umanismul şi iubirea de patrie ignoranţei, brutalităţii, inculturii, nedreptăţii, setei de putere, învingînd prin sufletul său sensibil, prin superioritatea sa intelectuală, prin conştiinţa sa ca cea mai înaltă virtute, prin conştiinţa… pe care maestrul Ion Druţă o numea odinioară "împărăţia ceea misterioasă, care de produs în direct nu produce, dar fără de care, cu siguranţă că nu se face nimic".[2]

Problema omului este abordată de Cicero în tratatul *"Despre legi"*, care urma lucrarea lui "Despre stat" într-o succesiune de preocupări filozofice. Arpinatul în dialog cu

[1] *Cicero.* Opere alese. Vol. I, p. 29-30
[2] *Ion Druţă.* Viaţa şi moartea la moldoveni – Chişinău: Cartea Moldovei, 1998, p. 347.

fratele său Quintius şi prietenul Atticus îşi pun scopul a "găsi izvorul legilor şi al dreptului", iar pentru aceasta, consideră ei, "în nici un alt fel de discuţie nu se poate da mai bine la iveală ce-a dăruit omului natura, ce sumedenie de însuşiri minunate cuprinde mintea omenească, pentru desăvîrşirea şi realizarea cărei sarcini ne-am născut şi am venit pe lume, ce legătură strînsă există între oameni, ce naturală e comunitatea care-i uneşte".[1] Cicero relevă că divinitatea supremă a creat această ființă prevăzătoare, iscusită, complexă, pătrunzătoare, înzestrată cu memorie, plină de raţiune şi de inteligență, pe care o numim om.

Însuşirea excepțională a omului este raţiunea, iar dezvoltarea şi obținerea perfecțiunii acestei raţiuni se numeşte pe bună dreptate înțelepciune. "Aşadar, *conchide Cicero*, fiindcă nimic nu e mai bun decît raţiunea şi fiindcă aceasta se află în om şi în divinitate, prima comuniune între om şi divinitate e prin raţiune".[2]

Cicero continuă relatarea comunității dintre om şi natură, om şi divinitate cu toate că nu face o delimitare strictă a noțiunilor de natură şi divinitate. Astfel, vorbind despre natura omului, susține că datorită necontenitelor cicluri şi rotiri ale corpurilor cereşti s-a ivit o împrejurare prielnică pentru crearea rasei omeneşti, care, împrăştiată şi semănată pe tot întinsul pămîntului, a fost înzestrată cu darul divin al sufletului. Sufletul a fost sădit în oameni de către divinitate. De aici şi legătura dintre om şi divinitate. În consecință printre oameni nu există nici un neam, oricît de civilizat sau oricît de sălbatic, ca să nu ştie totuşi că trebuie să aibă zeu, chiar dacă nu ştie ce se cuvine să considere drept zeu. În cele două milenii ne-am convins că fără religie nu trăieşte nici un popor.

[1] *Cicero.* Opere alese. Vol. II, p.190.
[2] Ibidem, p.193

Virtutea este o altă caracteristică a omului, care există deopotrivă şi la om şi la zeu şi nici la o altă specie. Prin virtute aici se înţelege natura desăvîrşită, care pentru bunăstarea şi pentru nevoile oamenilor le-a dăruit roade, fructe şi animale. Iar prin călăuzirea naturii raţiunea omenească a descoperit arte nenumărate pentru a dobîndi prin iscusinţă bunurile necesare vieţii. Şi nu există om la vreun popor, care, luînd natura drept călăuză, să nu poată ajunge la virtute.

Natura a mai înzestrat făptura omenească nu numai cu agerimea minţii, ci i-a atribuit şi simţuri, "i-a lămurit noţiunile obscure şi nu îndeajuns de desluşite ale multor şi multor lucruri, oarecum un fel de baze ale ştiinţei lui, şi i-a dat o formă fizică mlădioasă şi potrivită cu firea omenească. Căci în vreme ce pe celelalte vieţiutoare le-a plecat la pămînt spre hrana lor, numai pe om l-a ridicat în picioare şi l-a îndemnat să privească spre cer ca spre locul înrudirii şi al sălaşului de odinioară, apoi i-a plăsmuit trăsăturile chipului astfel încît să redea prin ele tendinţele tainice ale caracterului său"[1].

Cicero examinează comunitatea şi legăturile care-i uneşte pe oameni între ei. Ceea ce leagă mai mult decît orice comunitatea este capacitatea de a vorbi – vorbirea – ca interpret al gîndirii, vorbirea care la diferite neamuri se deosebeşte prin cuvintele întrebuinţate, dar se aseamănă cu înţeles.

Ceea ce uneşte pe toţi oamenii într-o definiţie este raţiunea, singura prin care sîntem superiori animalelor, datorită căreia sîntem în stare să facem presupuneri, să demonstrăm, să respingem ce e fals, să discutăm, să tragem concluzii, raţiunea e, desigur, comună tuturor oamenilor.

Tuturor oamenilor le mai sunt comune pasiunile, manifestîndu-se individual simţurile şi noţiunile, prin intermediul

[1] *Cicero*. Opere alese. Vol. II, p. 194.

cărora se evidenţiază încă o comunitate a oamenilor – putinţa de a cunoaşte.

Ceea ce caracterizează comunitatea omenească este şi dreptul care, după Cicero, îşi are temeiul în natura ce ne-a plăsmuit spre a fi părtaşi unii cu alţii şi spre a împărţi dreptul ca un bun comun între noi toţi. Căci celor cărora le-a fost dată de natură raţiunea, le-a fost deopotrivă dată şi dreapta raţiune; aşadar şi legea, care e dreaptă raţiune atunci cînd se ordonă sau interzice; dacă le-a fost dată legea, le-a fost dat şi dreptul. Dar raţiunea le-a fost dată tuturor; aşadar, şi dreptul le-a fost dat tuturor. În opinia lui Cicero, omul este drept şi bun de la natură, fiindcă dacă natura n-ar susţine dreptul, ar dispărea toate virtuţile şi atunci "unde se vor arăta generozitatea, unde iubirea de patrie, unde pietatea, unde dorinţa de a-l servi pe altul sau de a-şi arăta recunoştinţa? De fapt, aceste sentimente se nasc din aceea că noi suntem înclinaţi de la natură să iubim oamenii, înclinare care constituie fundamentul dreptului".[1]

Ilustrul gînditor latin ne îndruma a concepe dreptul, dreptatea şi alte virtuţi dezinteresat, cultivate pentru ele însele. Astfel, de exemplu, dacă omul e generos fără a căuta răsplată, generozitatea e dezinteresată, dacă e răsplătită, e interesată. Şi nu încape îndoială că acela despre care se spune că este generos sau bun îşi urmăreşte datoria, nu răsplata. Şi atunci cineva cu cît se gîndeşte mai mult la interesele sale în tot ce face cu atît e mai puţin om de treabă, tot astfel cei care măsoară virtutea după răsplată nu mai consideră virtutea decît viclenie. La fel şi prietenia presupune ca prietenul să fie iubit din toată inima, cum se spune pentru el însuşi. "Dar dacă prietenia trebuie să fie cultivată pentru ea însăşi, şi legăturile dintre oameni, şi echitatea, şi dreptatea trebuie căutate pentru ele însele. Dacă lucrurile nu stau aşa, nu există nici o dreptate.

[1] *Cicero*. Opere alese. Vol. II, p.201.

Căci tocmai aceasta e cel mai nedrept lucru: să cauți a obține plată pentru dreptate”.[1]

Înțelepciunea, specifică Cicero, este mama tuturor faptelor bune, ea, de dragul căreia filozofia şi-a făurit numele său grecesc, ne-a învățat să ne cunoaştem pe noi înşine. Cicero are o interpretare proprie a acestui precept: “Cine se cunoaşte pe sine îşi va da seama mai întîi că are în el ceva divin şi va socoti spiritul din făptura sa ca o întruchipare sacră, va face şi va gîndi totdeauna ce e demn de un asemenea dar al zeilor şi, cînd va fi cercetat şi se va fi examinat amănunțit, va înțelege cît de înzestrat de natură a intrat în viață şi de ce mijloace puternice dispune pentru a dobîndi şi păstra înțelepciunea, fiindcă mai întîi a conceput în sufletul şi mintea sa noțiunile încă neclare ale tuturor lucrurilor, prin luminarea cărora, sub conducerea înțelepciunii, înțelege că va fi un om bun şi, prin înseşi faptele acestea, fericit”.[2]

Şi această cunoaştere de sine o va întări cu ajutorul logicii, ştiința distingerii adevărului de neadevăr, arta înțelegerii consecințelor şi contrariilor.

Cunoaşterea de sine permite omului să-şi asculte tăişul spiritului spre a alege binele şi a îndepărta răul, a intui ce e în jurul său – cerul, pămîntul, mările, de unde vin ele şi unde trebuie să se întoarcă, ce e muritor şi trecător în ele, ce e divin şi extern – se va concepe pe sine nu înconjurat de zidurile unei cetăți, locuitor al unui ținut mărginit, ci cetățean al lumii întregi. ”Şi cînd îşi va da seama că s-a născut pentru a trăi într-o comunitate de cetățeni, va socoti că trebuie să întrebuințeze nu numai acest mod abstract de discuție, ci şi o vorbire mai larg desfăşurată, prin care să conducă popoarele, să susțină legile, să-i pedepsească pe cei răi, să-i apere pe

[1] *Cicero*. Opere alese. Vol. II, p.203.
[2] Ibidem, p.207.

oamenii cinstiţi, să-i primească pe bărbaţii străluciţi, prin care să dea, cum e mai bine, sfaturi folositoare şi încurajări spre a-şi convinge concetăţenii, prin care să-i poată îndemna la fapte nobile, îndepărta de necinste, mîngîia pe cei abătuţi şi încredinţa unor opere eterne faptele şi hotărîrile cetăţenilor bravi şi înţelepţi odată cu înfierarea ticăloşilor. Oricît ar fi multe şi de însemnate aceste calităţi, a căror existenţă în om o văd clar cei ce vor să se cunoască pe sine, mama şi educatoarea lor este înţelepciunea"[1]. Am luat cunoştinţă de originala meditaţie ciceroniană asupra condiţiei umane. Ideea de cetăţean al lumii ne este apropiată şi nouă astăzi de vreme ce-am sesizat necesitatea spiritului naţional şi apartenenţa la civilizaţia mondială, la conceperea problemelor globale, şi în consecinţă, la formarea unei conştiinţe planetare.

Pasiunea lui Cicero de filozofie a fost permanentă, dar totuşi putem menţiona două perioade de ocupaţie intensivă de filozofie: prima cuprinde anii 54 şi 53 cu operele *"De republica"* ("Despre stat") şi *"De legibus"* ("Despre legi") pe care deja le-am analizat. Cea de-a doua perioadă, anii 46-44, cu o abundenţă de opere filozofice: *"Hortenzius"*, *"Academica"*, *"Paradoxa stoicorum"* ("Paradoxele stoicilor"), *"De fato"* ("Despre destin"), *"De divinatione"* ("Despre divinitate"), *"De natura deorum"* ("Despre natura zeilor"), *"Consolatio"* ("Despre consolare"), *"Tusculane disputationes"* ("Dizertaţii (sau conferinţe) Tusculane"), cît şi marcantele opere de filozofie morală – *"De officiis"* ("Despre îndatoriri"), *"De amicitia"* ("Despre prietenie"), *"De senectute"* ("Despre bătrîneţe"), *"De finibus et malorum"* ("Despre supremul bine şi supremul rău").

Creaţia filozofică a marelui erudit a fost animată de două porniri: de a răspîndi printre romani doctrinele filozofice ale

[1] *Cicero*. Opere alese. Vol. II, p.208.

grecilor şi de a crea un limbaj filozofic latin inexistent pînă atunci. În ambele domenii el a reuşit de minune. Astfel, chiar într-un opuscul (scriere de proporţii reduse), Cicero, consacrîndu-l doctrinei Porticului, adică stoicismului, demonstrează că principiile acestui curent filozofic suscită uimirea publicului prin judecăţi contradictorii. E vorba despre şase paradoxe ale stoicilor în filozofia morală, pe care Cicero, prin intermediul artei oratorice, le face accesibile publicului:

1) numai binele moral constituie un adevăr bun;
2) cel ce posedă virtutea nu are nevoie de nimic altceva pentru a fi fericit;
3) toate greşelile şi virtuţile sunt egale, întrucît au aceeaşi valoare;
4) orice prost e nebun, adică orice nefilozof este nebun;
5) numai înţeleptul este liber, orice prost este sclav;
6) numai înţeleptul este bogat.

Interesant este faptul că Cicero nu foloseşte exemplele utilizate de stoici, ci îşi extrage argumentele din patrimoniul tradiţiei şi istoriei Romei, pentru primul paradox fiind avocaţi Romulus, Numa Pompilius, Scipionii etc. De altfel, Cicero în toate discursurile, dar ele s-au păstrat 58 pînă în prezent, relatează cele mai diferite teme, formulînd întotdeauna înalte principii morale, înfierînd ignoranţa, egoismul, trufia şi cruzimea.

Majoritatea operelor ciceroniene sunt scrise sub formă de dialog-discuţie asupra unei sau altei probleme cînd adepţii sau adversarii unor doctrine îşi dispută punctele de vedere. Dialogul operelor lui Cicero este specific şi nu repetă cunoscutul dialog al lui Platon. Cicero implică dialogului o nuanţă didactică, exprimată prin prezenţa diverselor doctrine filozofice şi a diferitelor aprecieri ale acestora.

Dialogul trebuie să fixeze, în primul rînd, potrivit unei înțelegeri între interlocutori, care este obiectul discuției – ca în formulele de felul "este vorba despre această problemă". A conveni asupra utilității definiției "fără de care acordul între adversari în cadrul unei discuții este uneori imposibil".

Dialogul operelor lui Cicero nu acceptă modelul unei convorbiri, ci mai degrabă a unei dezbateri, ca într-un discurs judiciar, "potrivit retoricii filozofilor, nu celei specifice forului", folosind dialectica – "singura știință în măsură să analizeze esența oricărui lucru și să-l definească și totodată să indice calea unei discuții".[1]

Cicero posedă o înaltă cultură a dialogului, el nu admite maniera "de a denegra pe cei care au altă părere" decît el însuși. Maestrul dialogului este indulgent față de oponenții săi: "dacă un filozof se îngrijește de exprimare, nu-l disprețuiesc, dacă n-are o exprimare îngrijită, nu i-o pretind. Dar există atîtea păreri cîți oameni...".[2]

Adresarea celor arborați în discuție e reciproc corectă. Drept exemplu poate servi începutul dialogului din tratatul "Despre supremul bine și supremul rău", unde Cicero subliniază că scopul discuției este "mai degrabă pentru a mă informa eu însumi decît din dorința de a te critica pe tine sau pe Epicur". "Și eu, spuse Torquatus, aș fi mulțumit să învăț cîte ceva de la tine decît să te critic".[3] "Despre supremul bine și supremul rău" este o remarcabilă operă de filozofie morală, conținînd cinci cărți și incluzînd trei dialoguri ce se desfășoară între diverși interlocutori și în diferite locuri.

În cartea întîi Torquatus pledează pentru punctul de vedere epicureic despre valoarea supremă care ar fi fost

[1] *Cicero.* Despre supremul bine și supremul rău. –București, 1983, p.75.
[2] Ibidem, p.46.
[3] Ibidem, p.70.

plăcerea. În cartea a doua Cicero combate doctrina lui Epicur, fiindcă acesta susținea dezangajarea din viața civică, arpinatul afirmînd: "Noi considerăm că viața este fericită nu prin înlăturarea unui rău, ci prin dobîndirea unui bun şi nu căutăm o astfel de viață în inactivitate…ci în acțiune şi observație".[1] Cicero reproşează epicureismului subestimarea rațiunii şi adevăratei naturi a omului, care nu s-ar reduce la simțuri, deoarece oamenii se disting "mai ales prin rațiune, care le-a fost dată de natură, şi prin mintea viguroasă şi iute, capabilă să reflecteze asupra mai multor chestiuni în acelaşi timp, şi totodată ageră în înțelegerea cauzelor şi consecințelor, în stabilirea asemănărilor, în asocierea elementelor îndepărtate, în împreunarea viitorului cu prezentul, în măsură să îmbrățişeze întreaga existență viitoare. Aceeaşi rațiune l-a determinat pe om să dorească legătura cu alți oameni şi să se potrivească cu ei prin fire, limbă şi necesități, pentru ca, pornind de la iubirea pentru membrii familiei sale şi pentru prietenii săi, această iubire să se extindă asupra concetățenilor săi, apoi asupra întregii comunități umane."[2]

După Cicero, excelența omului s-ar obține prin practicarea celor patru virtuți acceptate de Platon şi de alte curente filozofice: clarviziunea, justiția, curajul, moderația sau "stăpînirea de sine" – temperanța. Opera ciceroniană "Despre supremul bine şi supremul rău" prezintă interes şi prin aceea că ea dezvăluie concepțiile stoicilor relative la valoarea supremă (cartea a treia), optica aristotelismului (cartea a patra) şi doctrina neoacademicilor (Carneade) – cartea a cincea. În concluzie Cicero pledează pentru armonia între corp şi suflet, accentuînd că valoarea supremă rezidă în "ceea ce este cinstit": "Deci eu înțeleg prin *virtute* ceea ce este demn prin natura sa să fie

[1] *Cicero.* Despre supremul bine şi supremul rău, p.86.
[2] Ibidem, p.87-88.

prețuit în sine, fără a ține seama deloc de utilitate, răsplată, avantaj. Natura virtuții nu poate fi înțeleasă atît din definiția noastră, deşi poate într-o oarecare măsură, cît din judecata comună a tuturor, din eforturile şi faptele tuturor oamenilor de calitate, care au săvîrşit multe fapte dintr-un singur motiv, anume fiindcă aşa se cuvine, aşa este drept, aşa este cinstit, chiar dacă fapta respectivă nu oferă nici un folos material".[1]

Lumina virtuții, adică cinstea, determină relațiile omului cu exteriorul, cu familia, cu Cetatea, cu prietenii. Arpinatul adeseori repetă cuvintele lui Terențius: "Homo sum et humani a me alienum puto" ("Sunt om şi nimic din ce e omenesc nu mi-i străin"). În dialogurile sale Cicero creează un ideal al omului care posedă cele mai înalte calități ale ființei umane. Termenul *"uman"* este răspîndit şi în timpurile noastre cu acea supremă semnificație pe care i-o atribuim noi, cei care l-am moştenit de la străbunii noştri romani.

Operele filozofice ale lui Cicero prezintă interes şi prin impresionanta bogăție a informației despre diverse şcoli şi curente filozofice şi, dacă ținem cont că cele mai multe din izvoarele greceşti de care s-a servit autorul s-au pierdut – mărturiile documentare ale celebrului cugetător latin prezintă o valoare incontestabilă.

Cicero a fost apreciat de romani mai ales pentru limbă. El a îmbogățit şi a desăvîrşit limba sa maternă, dîndu-i expresivitate, sonoritate, frumusețe, flexibilitate.

Cuvintele introduse de el şi-au dovedit viabilitatea în cadrul limbii latine, iar prin intermediul limbilor romanice ele au pătruns în limbile moderne. Cicero îndruma că noi, romanii, suntem obligați să creăm cuvinte noi şi să desemnăm cu ele idei noi, ori capacitatea de a vorbi clar şi precis este

[1] *Cicero.* Despre supremul bine şi supremul rău, p. 87.

proprie omului învățat şi înțelept: "Nici un om, cît de cît învățat, nu se va mira de această situație, dacă se va gîndi că orice domeniu străin de interesul comun al gloatei presupune o terminologie bogată şi nouă, de vreme ce există termeni proprii ideilor vehiculate de fiecare domeniu în parte. Astfel, şi dialecticienii şi fizicienii utilizează cuvinte necunoscute chiar şi grecilor, iar geometrii, muzicienii şi gramaticii vorbesc fiecare în felul lor. Pînă şi retorica, care aparține forului şi mulțimii, utilizează în teoria ei cuvinte periculoase şi proprii, ca să numesc aşa".[1]

Ca om învățat în diferite domenii de activitate Cicero credea legitimă utilizarea unui cuvînt grcesc în lipsa unui echivalent latin potrivit, dar de cele mai multe ori utiliza de obicei, dacă n-avea o altă posibilitate, mai multe cuvinte latineşti pentru a exprima o idee desemnată de greci printr-un singur cuvînt.

Cu o deosebită pasiune se ocupa arpinatul de terminologia filozofică, fiind convins că nici meşteşugarul nu şi-ar stăpîni meseria, dacă n-ar utiliza termenii necunoscuți nouă dar proprii meseriei lui. Cu atît mai necesară este terminologia unui filozof: "Căci filozofia este meşteşugul vieții, iar cel care discută despre ea nu-şi poate extrage cuvintele din for".[2] Pînă la Cicero n-a existat o terminologie filozofică romană…El pleacă de la premisa că limba latină nu este inferioară celei greceşti. Cicero a folosit pentru prima oară cu sens filozofic astfel de termeni ca: percepție, noțiune, principii naturale, evidență, comprehensiune, binele suprem, moral etc. Sub pana lui măiastră limba latină a căpătat o nouă melodicitate şi plasticitate.

[1] *Cicero*. Despre supremul bine şi supremul rău, p.118.
[2] Ibidem.

Vitalitatea maximelor si cugetărilor lui Cicero continuă în operele multor cugetători ai neamului nostru. Cronicarul moldovean Miron Costin, de exemplu, ne vorbeşte cu pasiune despre utilitatea cunoştinţelor istorice, evidenţiind meritul lui Cicero în evoluţia ştiinţei istorice pe care a numit-o "călăuză a vieţii": *testis temporum*, *lux veritatis*, *historia est magistra vitae* (Cicero, De oratore, I, 9, 36) – mărturia timpurilor, lumina adevărului, istoria este învăţătura vieţii. O importanţă aparte în acest context au ideile şi sugestiile cărturarului Nicolae Costin: "Toate teoriile cele mai nobile făcute asupra scopului istoriei sunt atinse cu mîna abilă: definiţiunea lui Cicerone, a lui Tucidide, a lui Ureche, a lui M.Costin, a istoriei pragmatice, critice, filozofice, toate sunt cunoscute de învăţatul nostru N.Costin".[1]

Gheorghe Asachi, proeminent om de cultură, foloseşte şi el în creaţia sa expresii latine pentru a da un colorit mai artistic şi mai convingător celor expuse. Astfel, descrierea anilor de domnie a lui Bogdan (1504-1517) o încheie cu termeni ce amintesc un pasaj de la Cicero: "Vrednic de observare este, că în acea epohă, în care ţara era încă lipsită de aşezăminte de cultură, nu-i lipseau bărbaţi, pămînteni vrednici de a purta înăuntru şi pe din afară cele mai delicate interese ale statului cu ghibăcie nemerită, prin care au vederat, că diplomatica cea mai trainică şi mai înţeleaptă este aceea, ce se reazemă de principiile de dreptate.[2] (La Cicero – Iiustitia "Regnorum fundamentum" în: De officiis, I, 14).

Prin intermediul unei cunoscute fraze din ale lui Cicero B.P.Haşdeu redă în piesa "Trei crai de la răsărit" o scenă picantă din punct de vedere al vieţii cotidiene şi chiar al

[1] Cultură şi civilizaţie.Conferinţe ţinute la tribuna Ateneului Român. – Bucureşti, 1989, p. 31.
[2] *Gheorghe Asachi.* Opere. – Chişinău, 1979, p.289.

situaţiei politice, atunci cînd un personaj al acestei comedii, aflîndu-se în dulap, … ascultă conţinutul unei scrisori de la comisarul Ciocan: "Nene Pană! Acest domn este însărcinat a te duce la alegeri. Lista candidaţilor o vei primi tot de la dumnealui. La caz de nesupunere la ordinele cîrmuirii, o păţeşti". Sărind din dulap, Consule exclamă:

"– *Quousque tandem Catilina* ?…[1]

La ce Petrică îi răspunde :

– Ce fel de Caterină?

Iar Consule continuă :

– In numele naţionei…"[2]

E foarte frecvent în literatura română aforismul lui Cicero, formulat prin contaminarea a două pasaje: *Cuiusvis hominis est errare, nullius nisi insipientis in errore perseverare* (Cicero, Philippicae, XII, 2, 55) – Omului îi este inerentă greşeala, nu şi repetarea ei. Alecu Russo expune un raţionament foarte actual şi astăzi: "Căinăm oamenii, îi preţuim pentru gîndul bun şi credem că cu cît sunt mai de inimă români, cu atîta mai mult se vor pune la muncă de iznoavă: *errare humanum est* ".[3]

Constantin Stamati-Ciurea în povestirea "Contrabandistul" foloseşte această maximă pentru a sublinia contrastul celor relatate: "Nu era să prindă, căci pe dînsul îl găsiră cărăuşii de-abia viu lîngă drum în pădure. În sfîrşit, fu prinsă pezevenchea. "*Errare humanum est*" sau, cum se zice în

[1] Interogaţia lui Cicero din prima catelinară "Quousque tandem abutere, Catilina, patientia nostra?" (In Catilinam, I, 1).
[2] *B.P.Haşdeu.* Scrieri alese. – Chişinău, 1979, p. 230-231.
[3] *A.Russo.* Opere. – Chişinău, 1989, p. 95.

limba noastră, a mers ulciorul la apă pînă s-a spart, – adaugase el cu gravitație, făcînd un gest cu mîinile”.[1]

Marele cronicar al epocii sale, Ion Luca Caragiale, satiric, în nuvela “Triumful talentului” consacrată tineretului studios, utilizează acest adagiu în următoarea ambianță:

“ – Nu se poate, domnule director! v-ați înşelat! uitați-vă la probe!

Tonul cu care a zis “uitați-vă la probe!” a făcut un efect straniu asupra superiorului: l-a impus, parcă. Acest domn a răspuns:

– În fine, *errare est*… Să vedem… Şi, zicînd acestea, a scos din buzunar un plic, pe care camaradul lui Niță-l cunoştea bine, şi din plic a tras o scrisorică; s-a uitat pe ea cu băgare de seamă, cu tonul mult mai blînd, zîmbind:

– Ştii că ai dreptate dumneata?… Aşa e!… Vezi?… Confundasem…”[2]

Lumea contemporană continuă să se folosească de maximele, dictoanele şi expresiile lui Cicero, asigurîndu-şi acurateţea şi eleganța comunicării. Pe noi, cei veniți din Munții Latiniei, undele creației lui Marcus Tullius Cicero ne vor atinge veşnic.

[1] *Constantin Stamati-Ciurea.* Opere. –Chişinău, 1978, p.106.
[2] *Ion Luca Caragiale.* Momente, schițe, povestiri. – Bucureşti, 1991, p. 30.

CAPITOLUL IV

IDEI FILOZOFICE LA GETO-DACI

Conform mărturiilor istorice, strămoşii noştri – geto-dacii, au fost un popor cu o cultură materială dezvoltată (extragerea şi prelucrarea aramei, bronzului, fierului, argintului şi aurului; confecţionarea uneltelor agricole; construcţia de cetăţi şi diferite fortificaţii; piaţă unică de desfacere, monedă proprie etc.) şi, respectiv, cu o spiritualitate bogată. Unul dintre cele mai importante elemente ale spiritualităţii geto-dacilor sunt miturile în care şi-au găsit o expresie elocventă credinţele, principiile morale, regulile de comportament ale acestui popor, explicarea diverselor fenomene ale naturii şi societăţii.

Dacii "au fost un popor de ţărani aşezaţi, statornici, supuşi şi cu frică de zeul lor, amărîţi de vecini cu nesfîrşitele războaie şi prădăciuni şi sălbătăciţi şi ei de multe ori de ticăloşiile lor, totuşi veseli şi glumeţi la vreme de pace, mînioşi şi cruzi numai la război, îndeobşte însă cu bun simţ şi mereu întorcîndu-se la străvechea lor credinţă optimistă în zei şi oameni".[1]

Primele cercetări în domeniul mitologiei noastre îi aparţin lui *Dimitrie Cantemir*, care în "Descrierea Moldovei" indică mai mult de 20 de personaje din mitologia populară moldovenească şi le dă o explicaţie destul de interesantă. Aceste personaje mitologice prezintă, după spusele lui D. Cantemir, "nişte dumnezeiri necunoscute şi duhluitoare (=ce aduc) a idoli dachiceşti". Acestea sunt Lado şi Mano, prin care înţeleg pe Venera şi Cupidon – păzitorii dragostei şi căsătoriei: Dzina – adică Diana, Dragaica ce o întruchipa pe Ceres-Doina, care ar fi fost la daci "numele lui Mars sau Belona, pentru că se pune

[1] *Vasile Pîrvan*. Getica. Cultura Naţională, 1926, p. 173.

la începutul cîntărilor celor de război"; Stahia – o femeie cu chip de uriaş ce stăpîneşte casele vechi, părăsite, precum şi comorile; Dracul din Tău – adică duhurile apelor; Ursitele – două femei ce se află de faţă la naşterea copiilor şi le hotărăsc soarta; Frumoasele – un fel de sirene ce îndrăgesc feciorii tineri; Joimăriţele – nişte femei ce umblă pe la case dimineaţa, în joia patimilor şi pe cine îi găsesc dormind, îi fac leneşi pentru tot anul; Paparuda – o copilă care aduce ploaie la timp de secetă; Zburătorul – o nălucă de bărbat tînăr şi frumos ce vine noaptea la fecioare sau neveste tinere; Miază-noapte – o nălucă ce umblă pe la răspîntiile drumurilor de la apunerea soarelui pînă la miază-noapte; Striga – o babă ce omoară copii nou-născuţi; Tricolici – oameni transformaţi prin vrăji în chip de lup sau alte fiare ce dăunează oamenilor şi dobitoacelor etc.[1]

Preocupări mitologice întîlnim şi la *Gh. Asachi*, *M. Eminescu* şi, mai ales, la *B. P. Haşdeu*. Se ştie că Haşdeu a scris în ruseşte cîteva studii rămase în manuscrise: "Mitologia dacilor", "Despre Zeiţa mumă", "Zeiţa Dochia şi Babele de piatră",, "Stahia". Între 1854-1857 el scrie lucrarea "Reminiscenţe ale credinţelor mitologice la romani". Din acest manuscris s-a păstrat prima parte, întitulată "Reminiscenţe ale credinţelor dacice. 1. Credinţe în nemurirea sufletului; 2. Adoraţia soarelui. 3. Dochia." B. P. Haşdeu publică în 1878 în revista "Columna lui Traian" articolul "Zîna Filma, goţii şi gepizii în Dacia", iar în lucrarea sa monumentală "Etimologicum Magnum Romaniae" (3 volume, 1886-1898) expune aspecte necunoscute ale mitologiei române în articolele: "Agerul pămîntului", "Ală", "Andilandi", "Moş Areş", "Aripa Cîmpului", "Baba Novac", "Babele", "Frumoasele", "Murgilă", "Setilă" etc. După cum ne mărturisesc aceste studii, precum şi studiile cercetătorilor contemporani (M.Eliade, R.Vulcănescu, I.Crişan

[1] Vezi*: Dimitrie Cantemir*. Descrierea Moldovei. – Chişinău, 1988, p. 175-179.

etc.), o trăsătură caracteristică a mitologiei noastre, precum şi a mitologiei altor popoare, este antropomorfismul – credinţa mitică, potrivit căreia lucrurilor şi fenomenelor naturii li se atribuie forme, trăsături şi sentimente omeneşti. La geto-daci erau mitizate diferite animale, fenomene ale naturii, spaţiul, timpul, cauzalitatea etc. Astfel, spaţii, locuri sfinte (mitice) erau considerate pămînturile ţării, moşia satului, mormintele strămoşilor, hotarele şi răscrucile. La hotare aveau loc diferite ritualuri magico-mitologice: de alungare a unor boli (cămaşa ciumei); de apărare împotrivra strigoilor, care puteau veni noaptea între cîntători; de apărare împotriva rusaliilor, care erau concepute ca nişte zîne rele ce dezlănţuie furtuni, schilodesc oamenii sau le iau minţile; de blăstămare a vrăjitorilor; de chemare a ploilor. Tot la hotare aveau loc ritualurile de alungare din sat a celor ce încălcau "Legea Îării", de încuscrire între sătenii de pe moşiile vecine, de sărutare a pămîntului la plecare sau la întoarcere în ţară sau în sat. Locuri sfinte erau socotite fîntînile şi troiţele – nişte cruci de lemn sau de piatră, împodobite cu picturi, sculpturi, inscripţii şi uneori încadrate de o mică construcţie, ridicate la locuri de primejdie, în păduri, la vaduri de ape etc. Avea loc şi mistificarea timpului – personificarea anilor, lunilor, zilelor şi ceasurilor. Astfel, sfînt este timpul de trecere de la un anotimp la altul, solstiţiile şi echinocţiile. Se credea în luni, săptămîni şi zile bune şi nefaste, ceasuri rele şi bune, norocoase.[1] Ca animal sfînt geto-dacii cinsteau bourul sau zimbrul. Bourul era un animal răspîndit în pădurile Daciei şi Traciei şi se bucura de o specială cinstire religioasă la strămoşii noştri. O ştire păstrată în Antologia Palatină ne informează că un corp de bour, îmbrăcat în aur, luat din tezaurile dacice, a fost închinat de Traian lui Zeus Cossios de

[1] Vezi: *Romulus Vulcănescu.* Mitologia română. – Bucureşti, 1967.

lîngă Antiohia.[1]

Antropomorfismul divinităţilor a fost relativ conturat în faza primară a mitologiei geto-dacilor. Mai tîrziu zeii principali au început să fie prezentaţi în chip de oameni. Primele reprezentări cu chip uman ale zeilor la geto-daci datează din sec. V-IV î.e.n. şi, mai ales, din a doua jumătate a sec. IV î.e.n.

După cum demonstrează cercetătorii, începînd cu D. Cantemir, în mitologia geto-dacică întîlnim mai multe divinităţi. Dar divinitatea dominantă a geto-dacilor, despre care vorbesc vechile izvoare literare ce au străbătut mileniile începînd de la Herodot şi pînă în antichitatea tîrzie, este ***Zamolxis*** – Zeul Pămîntului, al naturii, al morţii şi nemuririi. Numele lui Zamolxis este întîlnit pentru prima oară la Herodot, care spune că geţii – "cei mai viteji şi cei mai drepţi dintre traci" – "se cred nemuritori", "ei cred că nu mor şi că cine îşi dă sfîrşitul se duce la daimonul Zamolxis". Mai departe "părintele istoriei" spune despre Zamolxis: "Aşa cum am aflat eu de la elinii care locuiesc pe ţărmurile Hellespontului şi ale Pontului Euxin, Zamolxis acesta, fiind doar un om, a fost rob în Samos, şi anume a fost rob lui Pythagoras, fiul lui Mnesarchas; că ajungînd apoi om liber, a strîns mari bogăţii şi s-a întors astfel înavuţit în ţara sa. Fiindcă tracii duceau trai nevoios şi trăiau cam săraci cu duhul, Zamolxis, cunoscînd felul de viaţă ionian şi avînd purtări mai aşezate decît ale tracilor, ca unul care se aflase între regi şi la înţeleptul de seamă Pythagoras, a pus să se construiască o casă pentru adunările bărbaţilor, în care primindu-i şi dîndu-le banchete fruntaşilor ţării, îi învăţa că nici el, nici comesenii şi nici urmaşii acestora nu vor muri, ci vor merge într-un loc unde îşi vor duce traiul de-apururi, avînd parte de toate bunătăţile. În vreme ce săvîrşea cele amintite şi spunea aceasta, a pus să i se

[1] Istoria României. Vol. 1, p. 336.

facă o locuinţă sub pămînt. Cînd ea a fost gata, a dispărut dintre traci şi, coborînd în locuinţa sa subterană, a trăit acolo trei ani. Iar aceştia îi duceau dorul şi îl jeleau ca pe un mort; în al patrulea an a apărut între ei şi astfel i-a încredinţat Zamolxis de învăţăturile sale". Tot aici Herodot scrie: "S-ar părea că zeul către care Zamolxis învăţase pe poporul său a se închina se chema Gebeleizis, care nume apoi, cînd Zamolxis el însuşi fu înzeit, se confundă cu cel al noului zeu."[1]

Marea majoritate a cercetătorilor, pornind de la aceste spuse ale lui Herodot, îl consideră pe Zamolxis un mare preot şi profet, divinizat mai tîrziu. Zamolxis nu a fost la început Zeul suprem al geto-dacilor. El a fost un preot, un propovăduitor, care mai apoi a fost zeificat. Aşa s-a întîmplat mai tîrziu şi cu alţi preoţi mari ai geto-dacilor: Deceneu, Comozicus etc. Iată ce ne spune despre aceasta Strabon, care, la spusele lui Herodot despre Zamolxis, adaugă: "Zamolxis, întors în patria lui, se bucura de stima celor mai însemnaţi din cauza prezicerilor ce ştia să le tragă din Starea cerului; că încredinţase pe rege ca să-l iee pe el de coleg la domnie ca unul ce cunoaşte cele plăcute zeilor, şi deci pe acest Zamolxis luîndu-l la început drept preot al zeului, care mai ales era în onoare la Geţi, după aceea a luat el însuşi numele de zeu. Acest obicei ţine pînă în vremurile noastre, totdeauna aflîndu-se cineva care să fie sfetnicul regelui şi să se considere de Geţi ca Zeu. Astfel, cînd Boerebiste a luat domnia asupra Geţilor, contra cărora Caesar voi să pornească o expediţie, Deceneu era în onoare. După Deceneu urmează un alt profet, Comozicus…, apoi alături de Decebal întîlnim pe profetul Vezinas".[2]

Fiind zeificat, Zamolxis este identificat cu Gebeleizis (după cum ne arată Herodot) şi cu Kronos. Diogenes Laertios

[1] *Herodot*. Istorii. Vol. IV, p. 94, 95.
[2] *Strabon*. Geografia. Vol. VII, p.3, 85.

scrie că Pythagoras "poseda şi un sclav Zamolxis, care este adorat, spune Herodot, de Geţi, fiind socotit drept Kronos"[1]. Alţi gînditori antici scriau de asemenea că la geţi este cinstit Kronos şi că el poartă numele Zamolxis[2], că lui Zamolxis "geţii îi aduc jertfe ca lui Kronos."[3] Identificarea lui Zamolxis cu Kronos are, probabil, la bază mitul despre Kronos, care, punînd capăt guvernării despotice a tatălui său, Uranus, a instaurat o societate dreaptă, fără suferinţe, numită vîrstă de aur a omenirii. Kronos era stăpîn şi al insulei Preafericiţilor unde nimereau după moarte numai acei care duceau o viaţă cuvioasă şi dreaptă. Aceste idei erau promovate şi de Zamolxis. El promitea nemurirea sufletelor celor care vor duce o viaţă cu bunătate şi dreptate, vor manifesta cumpătare în mîncăruri şi băuturi, vor demonstra vitejie în luptă împotriva duşmanilor ţării. Despre modul de propagare de către Zamolxis a învăţăturii sale aflăm de la Platon, care în dialogul "Charmides" ne vorbeşte despre descîntecul pe care Socrate l-a învăţat "de la un trac, unul dintre medicii lui Zamolxis, despre care se ştie că stăpînesc meşteşugul de a te face nemuritor. Şi spunea tracul acesta, că medicii greci pe bună dreptate iau seama la cele pe care tocmai le pomeneam; numai că Zamolxis, adăugi el, regele nostru, care e zeu, arată că, după cum nu trebuie să încercăm a vindeca ochii fără să vindecăm capul, ori capul fără să ţinem cont de trup, tot astfel nici trupul nu poate fi însănătoşit fără suflet. Aceasta şi e pricina pentru care medicii greci nu izbutesc să vindece cele mai multe boli: ei nu se ridică pînă la întregul de care ar trebui să se îngrijească, iar dacă acestuia nu-i merge bine, nici partea nu se poate însănătoşi. Şi toate de aici pornesc, îmi

[1] *Diogenes Laertios*. Despre vieţile şi doctrinele filozofilor. – Bucureşti, 1963, p. 395.
[2] Izvoare privind istoria României.– Bucureşti, 1964. Vol. 1, p. 156.
[3] Idem. Vol. 2, p. 761.

lămurea el, de la suflet: atît cele rele, cît şi cele bune ale trupului ori ale făpturii noastre depline, şi de aici se revarsă ele, aşa cum de la cap totul se răsfrînge asupra ochilor. Prin urmare, mai ales sufletul se cade îngrijit, dacă avem de gînd să aducem la o bună stare atît capul, cît şi restul trupului. Iar sufletul, arată el, se îngrijeşte cu anumite descîntece şi descîntecele acestea nu sunt altceva decît rostirile frumoase. Din asemenea rostiri se iscă în suflete înţelepciunea; iar odată ce aceasta iese la iveală şi stăruie în noi, îi e lesne să deschidă cale sănătăţii şi către cap şi către trupul tot."[1]

În afară de acest descîntec, este cunoscut şi ritualul de a trimite la Zamolxis mesagerul cu dorinţele pămîntenilor. Odată în 5 ani în faţa regelui şi a suitei sale, a demnitarilor din toată ţara, un tînăr, ales ca mesager al lui Zamolxis, era aruncat în sulițe de la pămînt spre cer şi trebuia să moară fără să atingă pămîntul. Se credea că dacă moare, zeul este îmbunat şi le va îndeplini oamenilor dorinţele, iar dacă nu, atunci jertfeau alt tînăr.[2]

După cum vedem, la baza învăţăturii lui Zamolxis stă teza despre om ca un întreg alcătuit din trup şi suflet, întreg în care superioritatea vădită aparţine sufletului. Starea sufletului determină întru totul starea corpului.

Aşadar, anume sufletul solului (tînărului jertfit) se duce la Zamolxis cu mesajul pămîntenilor.

Sufletul, în raport cu trupul, reprezintă elementul activ, deoarece "toate de aici pornesc – de la suflet: atît cele rele, cît şi cele bune…". De aici, concluzia logică că "mai întîi sufletul se cade îngrijit". Cu părere de rău, pentru noi rămîne o taină conţinutul acelor "rostiri frumoase", care "iscă" în suflet

[1] *Platon*. Opere. Vol. 1. – Bucureşti, 1974, p. 183-184.
[2] *Herodot*. Istorii. Vol. IV, p. 95.

înțelepciunea. Dar se întrevede clar o profundă încredere că omul poate să se perfecționeze prin instruire şi educație morală, aspirînd astfel spre cele mai înalte piscuri ale înțelepciunii: totul depinde, în fond, de voința şi dorința fiecăruia de a-şi îngriji sufletul, de a-l înnobila şi perfecționa. Aşadar, principiul major este libertatea de a alege: este în puterea ta să dobîndeşti nemurirea, totul depinde de tine. Din învățăturile lui Zamolxis se conturează universul valoric al geto-dacilor, constînd în cumpătare şi simplitatea vieții, renunțarea la lux, vitejia, "tăria trupului", dreptatea, cea mai supremă valoare fiind libertatea. Zamolxis îi respinge pe cei ce şi-au pierdut libertatea. Aceştia nu pot pretinde la nemurire. Iată de ce căderea în robie era considerată drept nenorocire supremă. Sunt edificatoare, în acest sens, scenele de pe Columna lui Traian, reprezentînd numeroşi daci ce îşi pun capăt zilelor, precum şi sinuciderea lui Decebal. Aşadar, doctrina zamolxiană a avut o mare importanță. De rînd cu vitejia geto-dacilor, ideea nemuririi ce alcătuia fondul învățăturii lui Zamolxis îi făcea să nu se teamă de moarte, concepînd-o ca mîntuire de suferințele lumii şi înălțare în lumea celor fericiți. Cine nu se teme de moarte nu are nevoie să sufere înjosirile vieții – iată crezul strămoşilor noştri geto-daci, care-i făcea curajoşi şi aproape de neînvins în lupta cu duşmanul.

Dar, după cum am menționat mai sus, mitologia geto-dacă are un caracter politeist. De rînd cu Zamolxis, o divinitate mare la geto-daci era ***Gebeleizis*** – Zeu al Cerului şi al Soarelui. Reieşind din textul lui Herodot, din care aflăm că Zamolxis chema poporul său să se închine zeului Gebeleizis, iar mai tîrziu însuşi Zamolxis este identificat cu el, putem crede că pînă la Zamolxis, Gebeleizis era Zeul suprem la geto-daci. Unii cercetători găsesc o asemănare etimologică între Gebeleizis şi Zbelsurdos – Zeul fulgerului la tracii de sud. Alții vorbesc despre confuzia între G/N din manuscrisele lui Herodot,

numele zeului fiind Nebelei=zis, nume ce poate corespunde grecescului ”nefele”, latinescului “nebula”, vechiului slav “небо”; iar partea finală – *zis* – înseamnă zeu şi lumină (dei(u)). Deci, Nebeleizis ar putea însemna “Zeul Cerului”, cum a fost Zeus la greci, Jupiter la romani, Varuna la indieni etc.[1]

Singurul ritual, pe care-l cunoaştem în legătură cu Gebeleizis de la Herodot, este tragerea cu săgeţi în nori, care ar putea însemna tendinţa oamenilor de a-l ajuta pe Gebeleizis să împrăştie norii care acoperă Soarele. Acest ritual se efectua cu preponderenţă atunci cînd aveau loc eclipsele de soare: se credea că Soarele este mîncat de spirite răufăcătoare.

Marele Zeu al geto-dacilor (conform datelor arheologice) e însoţit de o zeitate feminină, ca şi alţi zei de acest fel: Hera era soţia lui Zeus, Iunona – soţia lui Jupiter. ***Marea Zeiţă*** a geto-dacilor este reprezentată alături de Marele Zeu, avînd drept atribut principal şarpele sau cerbul (unul sau doi) şi simbolizînd Zeiţa Mamă, Mama-pămînt – protectoare a ogoarelor şi a vegetaţiei. Nu se ştie cum era numele pe care i l-au dat geto-dacii Marei Zeiţe, dar e cunoscut faptul că la tracii de sud Marea Zeiţă se numea Bendis şi era protectoarea căsătoriei şi a roadei, zeiţă a Lunii şi a vînătorii. Unii cercetători o identifică pe Marea Zeiţă a geto-dacilor cu Bendis.[2]

Un alt zeu geto-dac era ***Marte*** – Zeul războiului. Aceasta o confirmă spusele lui Virgiliu că “părintele Mart ar păzi ogoarele Geţilor”, ale lui Ovidiu care ne vorbeşte despre “Geţii închinătorii lui Mart”, ale lui Martialis şi Statius care de asemenea îl numesc pe Mart zeu getic[3], ale lui Iordanes care spune că geţii

---

[1] *Mircea Eliade*. Histoire des croyances. – Paris, 1979; *Crişan Ion.* Spiritualitatea geto-dacilor. – Bucureşti, 1986.

[2] Vezi: *Romulus Vulcănescu*. Op. cit., p. 106-121.

[3] *Xenopol A. D.* Istoria Românilor din Dacia Traiană. – Bucureşti, 1913, p. 88-89

îl considerau pe Marte Zeul războaielor, că lui îi jertfeau primele prăzi de război şi-l considerau ca pe un părinte.[1]

În mitologia geto-dacă se pomeneşte şi ***Derzelas*** – Zeul dătător de vigoare şi sănătate, ***Dabatopeios*** (asemănător cu Hephaistos) – Zeul focului (Zeul faur), ***Hestia–Vesta*** – Zeița protectoare a vetrei şi a casei etc. Drept zei erau cinstiți şi marii preoți care erau mari profeți şi reformatori – *Deceneu*, *Comozicus*, *Vezina*, *Duras* etc.

Toate aceste mituri reflectă, în mare măsură, viața spirituală a strămoşilor noştri, tendința lor de a influența prin diferite remedii, uneori iluzorii, forțele exterioare ale naturii, intenționînd să o aducă în concordanță cu scopurile şi doleanțele lor.

[1] *Crişan Ion.* Spiritualitatea geto-dacilor. – Bucureşti, 1986, p. 398.

CAPITOLUL V

GÎNDIREA FILOZOFICĂ ÎN EVUL MEDIU

§ 1. Filozofia patristică

După ce Imperiul Roman a fost complet invadat şi ocupat de "barbari", după ce împăratul Justinian închise şcoala neoplatoniană din Atena (anul 529) şi după ce Imperiul Bizantin îşi pierduse cele două provincii unde mai dăinuia o viaţă culturală remarcabilă, adică Siria (cu Antiohia), ocupată de arabi în 638 şi Egiptul (cu Alexandria), ocupată de aceiaşi arabi patru ani mai tîrziu, în întreaga cultură greco-romană se produce, pentru un timp, o stagnare în elaborările filozofice, începe o perioadă cînd nu se mai adaugă ceva esenţial nou la vechiul patrimoniu cultural, cînd preponderent se copiază sau se adaptează la nevoi imediate ceea ce lăsase trecutul. Firește, aceste caracteristici nu pot fi atribuite unilateral tuturor etapelor Evului mediu.

Evul mediu începe cronologic cu despărţirea Imperiului Roman în Imperiul de Apus şi cel de Răsărit (395) şi durează pînă la cucerirea Constantinopolului de către turci (1453). Filozofia Evului mediu n-a urmat imediat. A trebuit să treacă o lungă perioadă de tranziţie, în care o seamă de cugetători, continuînd tradiţia mistică a neoplatonismului, au căutat să întemeieze speculaţiile lor filozofice pe religia nouă a creştinismului. Desigur, o graniţă exactă între filozofia greacă şi filozofia creştină nu există. Trecerea de la gîndirea greacă la gîndirea creştină se face pe nesimţite concomitent cu noul ferment spiritual, adus de credinţa creştină, gîndirea medievală alimentîndu-se şi din substanţa gîndirii greceşti. Dacă însă societatea sclavagistă a înaintat o pleiadă întreagă de gînditori eminenţi, care au pus bazele concepţiei filozofice

despre lume, apoi în epoca feudalismului în decursul multor secole (din sec. IV pînă în sec. XV: în India în primele secole ale erei noastre; în ţările Europei apusene în sec. V-VI; în Rusia în sec. IX), concepţia dominantă despre lume a fost cea religioasă idealistă. Filozofia, logica, ştiinţele naturii, literatura, dezvoltarea întregii culturi spirituale era supusă intereselor şi controlului bisericii, apărării şi argumentării dogmelor religioase. Filozofia medievală a fost numită de unul dintre reprezentanţii ei de vază Aurelius Augustinus ca fiind "psihologia christiana".

"Filozofia creştină" a cunoscut două etape principale în evoluţia sa:

1. Filozofia patristică (patrologia), a "părinţilor bisericii", care ţine de la moartea lui Isus pînă prin secolul al VIII-lea, cînd credinţa creştină se răspîndeşte în lumea greco-romană. Patristica este epoca de formare a dogmelor creştine, filozofia şi religia fiind în strînsă legătură. Această epocă a fost concomitent şi o reacţie venită tot din interiorul religiei împotriva patristicii, reprezentată îndeosebi de gnostici şi unele erezii, precum au fost manicheismul, donatismul, pelagismul.

2. Filozofia scolastică (de la lat. *"schola"*-şcoală), constituie epoca în care dogmele au fost deja elaborate, rămînînd doar ca ele să fie explicate prin sistematizarea şi întemeierea lor raţională. Gîndirea filozofică începe să fie din nou apreciată, dar nu mai stă alături de credinţă, ci este supusă (subordonată) ei. Adevărul absolut a fost dezvăluit de Dumnezeu prin Isus şi stabilit definitiv de tradiţia apostolică şi patristică, inspirată de Duhul Sfînt. Acest adevăr trebuia să fie doar lămurit şi întemeiat pe calea raţiunii în şcolile bisericeşti. De aici şi numele dat filozofiei – filozofia scolastică. În perioada scolasticii filozofia era considerată, după expresia scolastului Petrus Damiani, "ancilla theoligiae" ("sclava teologiei").

Epitetul "scolastic" (de la *"scolasticus"*- învățătorul), era atribuit la început celui care preda cele şapte "arte liberale" în şcolile mănăstireşti întemeiate de Carol cel Mare. Scolastic era denumit, de asemenea, cel care preda teologia şi ulterior oricine care se ocupa cu învățămîntul ştiinței şi al filozofiei.

La baza culturii propovăduite de biserică erau admise două categorii de cunoştințe: cunoştințe ale lucrurilor divine şi cunoştințe profane. Celor dintîi li se acorda, bineînțeles, prioritate. Cunoştințelor profane le revenea rolul de propedeutică, de studiu pregătitor. Din categoria acestora făcea parte: *trivium* (gramatica, retorica şi dialectica) şi *quadrivium* (aritmetica, astronomia, geometria şi muzica), ştiințe pe care Platon le aşează la baza filozofiei. Scopul celor din urmă constă nu în formarea unei culturi ştiințifice propriu-zise, ci de a servi drept studiu introductiv în interpretarea şi justificarea dogmelor bisericeşti.

În ***filozofia patristică*** deosebim de asemenea două epoci, separate prin Marele Conciliu (Sinodul) Ecumenic din Niceea (a. 325), care a şi pus bazele dogmelor creştine sau articolelor de credință (crezul) relevate de Dumnezeu şi Duhul Sfînt.

Prima epocă, înainte de Niceea, include *etapa apostolică* caracterizată de prezența lui Isus, Pavel şi a Apostolilor (fără Isus creştinismul n-ar fi luat naştere, iar fără Pavel el nu ar fi cuprins întreaga lume, din Antiohia pînă la Atena, Roma, Spania şi Britania; cu Pavel creştinismul se transformă dintr-o erezie evreiască într-o nouă religie universală, cosmopolită) şi cea a *"părinților bisericii"* cu reprezentantul cel mai de vază, Origene, care a pregătit dogmele discutate ulterior la Niceea.

În epoca a doua, postniceană, dogmele sunt dezvoltate şi desăvîrşite de alți "părinți ai bisericii", numiți şi *apologişti*, justificători ai lui Dumnezeu şi ai credinței creştine, căci prin ei tînăra biserică a învins duşmanii din afară şi din sînul ei.

Primii au fost Quadratus şi Aristide. Cei mai importanţi rămîn a fi: Justin Martirul (100-165), Tertullian (150-220), Cyprian, alexandrinii Clement (m. 215), Origene (185-254), socotit şi întemeietorul teologiei creştine. Dintre "părinţii bisericii" greci pot fi numiţi: Grigore de Nazianz (329-389), Vasile cel Mare (330-379), Grigore de Nyssa (335-394), Pseudo-Dionosie Areopagitul (sec. V), Ioan Damaschinul (676-754).

Justin Martirul, numit şi Filozoful, ne mărturiseşte în *"Dialog cu iudeul Trifon"* că: "filozofia este bunul cel mai mare şi cel mai vrednic de Dumnezeu. Ea singură poate să ne înalţe pînă la Dumnezeu şi să ne apropie de el; iar sfinţii, cu adevărat, sunt numai aceia care-şi deprind mintea cu filozofia". Justin confundă adevărul cu Dumnezeu, socotind filozofia drept unica posibilitate de a-l realiza pe Dumnezeu în noi. În acelaşi dialog el menţionează că mulţi nu cunosc ce este filozofia şi pentru care motiv a fost ea trimisă oamenilor: "Dacă toţi ar cunoaşte rostul acestei ştiinţe, atunci nu ar mai fi unii dintre ei platonicieni, alţii stoici, alţii peripatetici". Pluralizarea filozofiei o impune deci, în diferite timpuri, să conţină numai o parte de adevăr.

Dumnzeu este centrul întregii gîndiri creştine. De la el pornesc toate şi spre el se îndreaptă toate creaturile, el este izvorul întregii existenţe, existenţa însăşi. Dumnezeul creştin este dincolo de orice limită. El creează "ex nihilo" (din nimic), în timp ce Demiurgul platonian creează lumea dintr-o materie deja existentă. Sfinţii Părinţi învaţă că Dumnezeu a făcut lumea din bunătate şi iubire şi a creat-o ca pe o podoabă. Concepţia despre lumea podoabă exista şi la greci, însă dacă la ei lumea era un Cosmos, o armonie ieşită din cultul grecului pentru măsură, la creştini Cosmosul e o exteriorizare a perfecţiunii divine şi nu ţine de raţiunea omenească, pentru că Dumnezeul creştin este izvorul frumosului.

Logosul apărut deja la Heraclit şi la stoici capătă la Sfinţii Părinţi o nouă semnficaţie şi devine pilonul central al gîndirii creştine. Din filozofia precreştină Logosul nu va mai păstra decît numele. Acum el este principiul generator şi mîntuitor al lumii. Logosul este lumină, lumina devine izvor al cunoaşterii, iar invadarea cu lumina divină a lumii echivalează cu intrarea în paradis.

Logosul e o noţiune, o idee şi o putere pe care Justin a aflat-o ca fiind deja existentă la Ioan (vezi "Prologul" Evangheliei după Ioan), la Philon Evreul şi la greci (la stoici). Logosul stoic este agentul creator al lumii din materie. El este o putere creatoare, dar nu este o forţă supranaturală, personală şi independentă; el ordonează şi creează Cosmosul, dar nu poate ieşi şi nu se poate separa de Cosmos. Fiind inerent materiei, Logosul stoic devine şi independent de ea. Fără materie Logosul stoic este inexistent. Deosebirea dintre "logos spermaticos" ("logosul seminal") stoic şi cel justinic o aflăm în faptul creării omului. Omul stoic e făcut din pămînt, şi nu de mîinile Creatorului. Aceasta e valabil, pînă la un punct, şi în istoria biblică, dar partea pămîntească nu ar fi însemnat încă omul fără viaţa pe care Dumnezeu a insuflat-o lutului. "Logosul seminal" la stoici nu este o forţă supranaturală, ci o sublimare a naturii divinizate. Justin a primit noţiunea de Logos din tradiţie, adică ideea de Logos i-a fost transmisă de Christos prin Apostoli şi urmaşii lor.

Termenul *"logos"* este folosit de Justin în mai multe sensuri:

- *logos* în sens formal de raţiune, judecată;
- *logos* ca formă pură raţională;
- *logos* drept conţinut supranatural;

- *logos* ca putere divină, care şi constituie logosul propriu-zis.

Logosul preexistă creaturilor, există în unire cu Dumnezeu, este Fiul lui. Termenul "logos", susține Justin, nu are un sens inteligibil, după cum denumirea de Dumnezeu nu este un nume, ci un concept înnăscut naturii omeneşti pentru un lucru cu neputință de explicat. Numele de Christos şi acela de Logos, după Justin, nu sunt proprii pentru Mîntuitor, după cum lui Dumnezeu nu i se poate da un nume pentru că el este nenăscut. Cel ce primeşte un nume presupune în mod necesar existența cuiva mai bătrîn care dă numele ca atare. Tată, Dumnezeu, Stăpîn, Domn nu sunt nume propriu-zise, ci adjective calificate ieşite din binefacerile şi faptele lui. O singură excepție acceptă Justin: numele lui Isus, care înseamnă Om şi Mîntuitor.

Conform lui Justin, întregul neam omenesc a participat la Logosul Christos. Toate neamurile sunt opera lui Dumnezeu şi ele nu puteau fi lipsite de asistența Logosului divin. Logosul precreştin e imperfect, e de natură fizică. "Logos seminal" avem şi la greci, şi la Justin. Însă Justin pune accent nu pe "logos", ci pe "seminal", căci la el acest tip de logos va lăsa locul Logosului total. Anume la vremea hotărîtă de Dumnezeu, "logosul spermaticos" a cedat locul Logosului total – lui Isus care este Dumnezeu şi Om. Deci, Logosul total este şi trup, şi suflet, şi logos; el este cosubstanțial lui Dumnezeu şi egal lui. Logosul este creator, dar este şi ordonat.

Gîndirea patristică a identificat Logosul cu Isus Christos, acesta devenind Logosul total, integral. Identificarea este însă opera revelației supranaturale. Logosul inițial a făcut loc Logosului total, revelația atingînd în felul acesta punctul ei culminant.

Justin, urmînd modelul şcolilor păgîne, înfiinţează la Roma o şcoală în care predă doctrina creştină, aceasta devenind cea dintîi şcoală creştină. Şcoala n-a funcţionat mult timp, căci Justin a fost condamnat de prefectul Rusticus, care îi cerea să adore pe zei şi să se supună poruncii lui Caesar. Justin nu acceptă însă propunerile făcute, pentru care fapt a fost executat în 165, pe cînd domnea Marc Aurelius. Prin şcoala sa Justin a reuşit să pună începutul activităţii de filozofare a creştinismului pe baza Sfintei Scripturi.

Cu Clement şi Origene este creată o adevărată şcoală de teologie – cea din Alexandria. În opera sa *"Stromate"* (sau "Covoarele") ***Clement*** pune în discuţie problema raportului dintre creştinism şi filozofie, problemă negată pînă la el.[*] Clement prezintă acest raport într-un sens pozitiv. Or, filozofia nu înlocuieşte credinţa; ea este dată de Dumnezeu ca să pregătească păgînii pentru primirea creştinismului.

Clement intenţiona să demonstreze că doctrina creştinior este cu mult mai veche decît a filozofilor. Fundamentul oricărei cunoştinţe este credinţa în revelaţia divină care singură ne conduce la cunoştinţa adevărului şi a virtuţii, ceea ce nu a putut face nici Platon şi nici vreun alt filozof. Teologia, prin doctrina revelaţiei, e stăpînă, iar filozofia este slujnică. Rolul de slujnică nu semnifică o diminuare a demnităţii filozofiei. Rolul ei e de a pregăti calea. Teologia, ca şi ştiinţa, arată calea adevărului şi a virtuţii. Filozofia, în special logica, este utilă şi pentru creştin, atunci cînd ea este pusă în slujba apărării credinţei. În opinia lui Clement, dialectica şi celelalte părţi ale filozofiei ajută omul în cunoaşterea puterii lui Dumnezeu şi la explicarea locurilor dificile din Vechiul Tes-

[*] Denumirea completă a lucrării este "Stromate. Note gnostice potrivit filozofiei celei adevărate". Denumirea "Covoare" exprimă varietatea de culori prezente în operă.

tament. Este adevărat, zice Clement, că profeții şi apostolii au înțeles Sfînta Scriptură fără ajutorul filozofiei, însă ei erau instruiți de Sfîntul Spirit şi de la el primiseră doctrina pe care ne-au transmis-o.

În "Stromate" Clement ne vorbeşte şi despre raportul dintre credință şi cunoaştere, sau gnoza creştină, pe care gnosticii îl modificau, afirmînd că gnoza e baza credinței. În opinia lui Clement, credința e baza cunoaşterii. Credința este un dar de la Dumnezeu; ea nu lasă omul în sfera speculativului, ci îl aduce la practicarea virtuților creştine, la perfecționarea relativă de care este capabil. Din credință pornesc toate virtuțile, căința şi nădejdea, ea este fundamentul dragostei. Credința perfecționează voința omului şi în ființa sa, şi în relațiile sociale.

Clement examinează în ce constă perfecțiunea omului. Astfel, el susține că omul este alcătuit din trup şi suflet şi din acest motiv trebuie să cunoască scopul pentru care ele au fost create: trupul – pentru a cultiva pămîntul; sufletul – pentru a se ridica pînă la Dumnezeu prin cunoaşterea adevărului. Răul nu este moartea trupească, ci ceea ce păcatul cauzează sufletului. Fericirea nu este decît dreptatea, şi sunt fericiți acei oameni, care pentru dreptate şi în vederea lui Dumnezeu au părăsit totul, au făcut penitență (pocăință), au săvîrşit acte de îndurare, au întors pe cei păcătoşi sau au îndurat martirul.

Problematica omului în debutul creştinismului începe cu Tertullian, continuă cu Origene şi se desăvîrşeşte unitar cu Grigore de Nyssa şi Sfîntul Augustin. După îngeri, omul este cea mai desăvîrşită creatură a Universului. Patristica stabileşte că omul nu provine nici din animale, nici din lemn, cum credea Hesiod, ci din mîinile Creatorului. Omul e singura operă reală a lui Dumnezeu. Originea divină a omului explică aspirația lui către divinitate.

În scrierea *"Despre suflet"* ("De anima") ***Tertullian*** inaugurează o mişcare ştiinţifică în antropologia creştină. El tratează pe larg problema naturii şi calităţii sufletului, afirmînd că sufletul este corporal şi forma lui este aceea a corpului, deşi rămîne invizibil. Tertullian nu acceptă nici anamneza lui Platon, nici metempsihoza lui Pythagoras. Sufletul nu vine din cer, el se formează împreună cu corpul şi după cum trupul părinţilor produce un alt trup (copilul), la fel sufletul lor produce un alt suflet. Pornind de la această generare succesivă, Tertullian intenţiona să întemeieze existenţa păcatului originar şi urmările lui în lume. Ce se întîmplă cu sufletele după moarte? Chiar şi sufletele martirilor sunt trimise într-un loc subteran pentru odihnă şi chin, după cum au făcut în viaţă binele sau răul. Acolo este aşteptată ziua judecăţii, după care oamenii vor fi, pentru veşnicie, fericiţi sau nefericiţi.

Problema acordului cu legile raţiunii nu s-a pus în creştinism în etapa lui iniţială, dimpotrivă, cercetarea adevărului era privită de "părinţii bisericii" ca o iniţiativă eretică şi fără sens, căci odată ce creştinismul se află în posesia adevărului absolut, atunci, după spusele lui Tertullian, nu mai are rost căutarea adevărului. Dacă îl cunoşti, de ce să-l mai cauţi? Cine totuşi se încumetă a căuta adevărul înseamnă că nu-l cunoaşte, dovedind prin aceasta că nu este creştin. "Cred pentru că este absurd", acesta este crezul lui Tertullian, unul dintre primii "părinţi" ai bisericii creştine. Respingerea raţiunii ca sursă de cunoaştere a adevărului reprezintă astfel una din trăsăturile specifice ale dogmatismului creştin.

Cea dintîi filozofie creştină sau încercare de a transforma credinţa în ştiinţă prin intermediul filozofiei greceşti şi a numeroaselor elemente orientale a fost **gnosticismul** (sec. II-III). Gnosticii au încercat să raţionalizeze dogmele creştine, să facă un creştinism filozofic. Printre reprezentanţii acestei

mişcări au fost *Basilide din Alexandria*, *Carporates din Alexandria*, care au folosit teoria platoniană a reminiscenței pentru a demonstra natura divină şi, deci, superioritatea lui Isus față de oameni. Ei considerau ca un mare pericol pentru religie şi biserica creştină. Însă cel mai important dintre gnostici a fost *Valentin*, care susținea că Mîntuitorul lumii nu poate fi şi Creatorul ei. Conform opiniei gnosticilor, fericirea supremă nu se bazează pe credință, ci pe contemplare. Explicarea gnosticilor era plină de alegorii mistice şi de plăsmuiri fantastice, inutile pentru creştinism.

Biserica a condamnat gnosticismul pentru că reprezentanții lui schematizau şi abstractizau enorm, făcîndu-le de nerecunoscut, imaginile creştine tradiționale, dogmele creştine, caracterul concret, sensibil dat de religia creştină elaborărilor sale. Împotriva gnosticilor au reacționat Irineu şi, mai ales, Tertullian. Primul afirmă că adevăratul creştinism este cel al apostolilor bisericii, că Dumnezeu este incognoscibil şi că numai calea credinței şi iubirii îl poate duce pe om la adevăr. Binele constă, după părerea lui, în supunerea față de Dumnezeu şi credință în Dumnezeu, iar răul ar proveni din excesul de libertate.

Origene înlătură opoziționea gnostică dintre Dumnezeul Noului Testament (Mîntuitorul) şi acela al Vechiului Testament (Creatorul şi Legislatorul), dintre Dumnezeu şi materie. Dumnezeu, spune Origene, creează lumea din nimic, el este tatăl lui Isus (Noul Testament) şi dătătorul de legi (Vechiul Testament). Dumnezeu este Spirit, duh (pneumă), este unul neschimbător, mai presus de existență şi înțelegerea rațiunii (neoplatonism).

Sfinții Părinți învață că lumea e opera lui Dumnezeu. Sunt respinşi ionienii şi atomiştii, Platon şi neoplatonicienii, care spuneau că lumea este creată dintr-o materie preexistentă. Origene şi Sfîntul Vasile cel Mare susțin imposibilitatea

unei materii preexistente creatoare. Lumea este expresia bunătăţii divine şi este rezultatul unui act de iubire. Aşa gîndeau şi Hesiod şi Platon, dar Erosul lor era un accident, nu o realitate ontologică primară. Ca operă a bunătăţii şi iubirii rămîne lumii de a fi şi frumoasă şi limitată. Origene spune că lumea a fost făcută de Dumnezeu limitată tocmai pentru a putea fi frumoasă. Frumuseţea lumii se datorează limitării spaţiale doar parţial, adică pe atît pe cît mintea omului să se poată ridica la această frumuseţe. Pentru creştin lumea este locul încercării întru desăvîrşire.

Neamul omenesc, spune ***Atanasie al Alexandriei*** (sau Atanasie cel Mare), adus la existenţă din nefiinţă, nu poate ajunge la cunoştinţa lui Dumnezeu decît prin lumea împodobită de el prin cuvîntul său. Originea lumii indică la un creator al ei, argument folosit şi de stoici şi de apologeţi. Dumnezeu nu se poate arăta în chip descoperit, căci ne-ar copleşi şi n-ar mai putea în mod liber folosi lumea. Dragostea adevărată este discretă şi omul află că în natură există şi luptă şi armonie. Creatorul este unic pentru că şi lumea este unică. Unitatea lumii indică un creator unic, lumea este ordine şi ordinea este podoaba ei. Dacă lumea a fost creată prin cuvînt, înţelepciune şi ştiinţă şi a fost împodobită cu toată rînduiala, e necesar ca acela care o conduce să nu fie altul, decît Cuvîntul lui Dumnezeu.

Secolul al IV–lea este socotit ca fiind timpul cel mai fericit al Bisericii creştine pentru valoarea bărbaţilor iluştri care onorau pe atunci credinţa Sfintei Evanghelii. Dintre toate provinciile creştine ale sec. al IV-lea, provincia Capadocia s-a împărtăşit cel mai mult din această fericire. Astfel, Egiptul a dat lumii pe Atanasie cel Mare, Siria – pe Eustraţiu, Mesopotamia – pe Iacob din Nisibe, insula Cipru – pe Spiridon, Tracia – pe Ioan Gură de Aur, Italia – pe Ambrozie, Franţa – pe Hilarius şi Africa – pe Augustin. Capadocia îl

avea de asemenea pe Vasile cel Mare, pe Grigore de Nyssa şi pe Grigore de Nazianz. Veacul al IV-lea este considerat în istoria literaturii greceşti ca o a doua Renaştere.

Vasile cel Mare provine dintr-o familie evlavioasă, care a dăruit Bisericii trei episcopi (Vasile cel Mare, Grigore de Nyssa şi Petru de Sevasta), cinci monahi şi şapte sfinți. Primele cunoştințe le-a căpătat de la tatăl şi sora sa. A urmat mai apoi cele mai vestite şcoli ale timpului: la Cezareea (unde îl cunoaşte pe Grigore Teologul), la Constantinopol şi apoi la Atena, consacrîndu-se vieții creştine în desăvîrşită smerenie. Astfel, el renunță la plăcerile lumii şi practică monahismul. Îşi împarte averea la săraci şi cercetează pe marii părinți din Egipt, Palestina, Siria şi Mesopotamia. Revenit în patrie, se retrage în apropierea localității Anesia din Pont, pe malul rîului Iris, unde este invitat şi Grigore Teologul. Aici va scrie *"Regulile vieții monahale"*. În 364 este hirotonit preot, devenind în 360 episcop.

A inființat instituții de "asistență socială", aziluri, ospătării pentru săraci, case pentru reeducarea fetelor "alunecate", spitale, şcoli tehnice. A fost mare preot, mare liturghier, mare pedagog, mare organizator, mare om de ştiință. A fost supranumit cu admirație "un roman printre greci"; nu e greu de înțeles că grecii i-au spus invers. Moare la 1 ianuarie 379 în vîrstă de 50 de ani. Ultimele cuvinte i-au fost: "În mîinile tale, Doamne, încredințez sufletul meu". Încă în timpul vieții i s-a spus "cel Mare". Este socotit primul dintre marii doctori ecumenici, iar pentru faptul că a explicat dogma Sfintei Treimi a mai fost numit şi "interpretul cerului".

Învățătura despre Sfînta Treime Vasile cel Mare a acceptat-o în varianta niceeană, spunînd că mărturiseşte specificul ipostazelor şi rămîne la monahie. Faptul că persoanele Sfintei Treimi posedă particularități, nu distinge identitatea ființei,

căci Fiul este în Tată şi Tatăl în Fiu; acesta este cu acela şi acela cu acesta şi în aceasta stă unitatea. Duhul Sfînt este Dumnezeu şi purcede doar de la Tatăl. Tatăl e rădăcina şi izvorul Fului şi al Sfîntului Duh.

Un interes deosebit prezintă învăţăturile Sfîntului Vasile cu privire la viaţa în comun, specifică monahismului. El a stabilit rînduielile privind organizarea vieţii monahale. Viaţa în mănăstire trebuie întemeiată pe ordine, statornicie, disciplină. Vasile cel Mare elaborează norme stricte referitoare la rugăciune, la studiu, munca manuală, la raporturile ce trebuiesc stabilite între monahi, între aceştia şi lumea din afară, deschizînd, alături de Ioan Gură de Aur şi de alţi Sfinţi Părinţi, drumul unei umanităţi noi.

Omilia VIII ("Rostită în timp de foame şi secetă") scoate în evidenţă sensul şi frumuseţea milosteniei. Aceasta este o lege a firii omeneşti şi a religiei creştine, văzută ca o restituire a bunurilor la izvorul lor, ca imitaţie a generozităţii şi măiestriei divine. Mila este, de asemenea, un factor de educaţie socială, prin care se tinde la suprimarea diferenţelor materiale dintre clase, favorizîndu-se concurenţa lor în domeniul moral şi spiritual. Mila e un act de supremă aristocraţie morală: ea fericeşte pe cel de la care pleacă, la fel ca şi pe cel la care ajunge. Mila este expresia socială a iubirii, iar săracii sunt gardienii bunurilor aşteptate. Ei sunt părtaşii împărăţiei cerurilor. Căci invidia şi nemila sunt întristate pentru fericirea aproapelui. Faptele omului trebuie să înflorească din adîncul cel mai curat al fiinţei lui, din iubirea creştină. Fundamentul vieţii Sfîntului Vasile a fost dragostea, iubirea. Din iubire a împărţit el tot ce avea săracilor în timpul foametei din 368. Din prisosul inimii sale a înfiinţat aşezămîntul de asistenţă socială – Vasiliada. Iubirea este sădită de Dumnezeu în sufletul omului. Fiinţa omului se luminează prin iubire. Pe creştin îl recunoşti după dragostea pe care o are sădită în inima sa.

Grigore de Nyssa, fratele mai mic al lui Vasile cel Mare, a fost proclamat de Conciliul Ecumenic II din Constantinopol (381) "stîlp al ortodoxiei". În 394 a luat parte la un sinod la Constantinopol, după care nu se mai ştie nimic despre el.

În "*Marea cuvîntare catehică*" Grigore de Nyssa ne spune că omul, făcut după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, tinde din fire la cunoaşterea divinităţii. Dar fiindcă este înzestrat cu simţuri, el trebuie ajutat de lumina credinţei pentru a nu-l căuta pe Dumnezeu printre lucrurile materiale. Culmea cunoaşterii lui Dumnezeu omul o realizează doar atunci cînd Sfîntul Duh îi luminează mintea. Numai oamenii primesc acest dar, şi numai prin tăria credinţei şi curăţeniei vieţii lor. Aşa doar se ajunge la "dumnezeiasca şi treaza beţie" prin care omul se uneşte cu Dumnezeu. Dar nici în această unire cunoaşterea fiinţei lui Dumnezeu nu este cuprinzătoare.

Sufletul raţional, afirmă Grigore, nu depinde de corp şi nu se supune lui, căci dacă nu ar fi aşa ar rebui să urmeze tuturor poftelor trupului. În realitate sufletul conduce corpul. Sufletul este creat de Dumnezeu pentru a fi unit cu trupul, şi despărţirea lor prin moarte e doar provizorie. De aceea sufletul doreşte mereu învierea sufletului. Corpul nu moare pe vecie, şi prin aceasta se explică dorinţa naturală de a-l revedea pe cel ce l-am iubit şi l-am pierdut. Învierea este o cerinţă naturală a sufletului nostru.

În persoanele Treimii, după Grigore, nu sunt trei divinităţi, ci una singură. Orice altă afirmaţie e nelegiuită şi absurdă. Treimea este una, persoana Tatălui, din care Fiul se naşte şi Duhul Sfînt purcede. Unicul Dumnezeu este cauza celor cauzaţi de el, întrucît el coexistă cu ei. Tatăl este cauza, Fiul este "Cel din cauză", iar Sfîntul Duh "Cel ce vine din Cel din cauză". Dumnezeirea este elementul comun al celor trei persoane, iar Fiul şi Sfîntul au în comun pe Tatăl.

În filozofie omul este numit "microcosmos" şi filozofii vedeau în aceasta un elogiu în adresa omului. Dar acest elogiu nu-l ridică pe om la demnitatea de conducător al Cosmosului.

Antropologia gregoriană foloseşte mult termenii "chip" şi "asemănare". "Chipul" arată ceea ce este omul în sine începînd cu actul creației. "Asemănarea" ne arată ceea ce este omul în potență, ce devine el. Chipul îl avem odată cu creația; asemănarea o dobîndim. Omul nu este un microcosmos, ci mai curînd un "microtheos". Omul este cea mai importantă dintre creaturi. Omul ca întreg reflectă chipul lui Dumnezeu. Chipul lui Dumnezeu în om este ansamblul tuturor elementelor care caracterizează dumnezeirea. Chipul este chip cu condiția că va poseda toate atributele modelului. Aceste atribute sunt cinci:

1) *Raţiunea*, prin care omul cunoaşte pe Dumnezeu şi care constituie partea conducătoare a sufletului, expresia cea mai înaltă a chipului lui Dumnezeu în om;

2) *Voința liberă* sau darul şi harul neatîrnării prin care omul realizează chipul lui Dumnezeu din el şi cîştigă asemănarea. Liberul arbitru face asemănarea chipului omului cu modelul;

3) *Iubirea* prin care se asigură ființarea cea mai adîncă a chipului divin în om. Ea ține în unirea pe om cu Dumnezeu şi pe oameni între ei;

4) *Demnitatea împărătească* pe care o are omul în Univers. Faptul că omul stăpîneşte natura este o consecință a chipului lui Dumnezu în om. Omul e încununarea creației;

5) *Asexualitatea*. Primii oameni aveau menirea să existe în veşnicie, întrucît primii oameni au fost creați fără de sex. Isus s-a născut mai presus de legile sexului. Sexul e una dintre consecințele păcatului, dar, după învierea cea mare, toți

oamenii vor fi ca îngerii din ceruri. Fecioria este reîntoarcerea omului la starea lui dintîi şi ea este, totodată, anticiparea vieţii de după înviere. Sexul e o denaturare a chipului lui Dumnezeu. Îngerii nu se înmulţesc.

Toate cele menţionate se referă la "chipul" lui Dumnezeu în om. În ce constă *asemănarea* cu Dumnezeu? Asemănarea este desăvîrşirea în bine a omului şi o continuă exercitare după voia lui Dumnezeu; asemănarea pune aceste daruri în lucru, în mişcare, încît asemănarea este imitarea vieţii divine. Floarea-soarelui se îndreaptă mereu spre soare; sufletul mereu spre Dumnezeu. Sufletul caută pe Dumnezeu la fel cum caută mireasa (sufletul) pe mire. Fericirea omenească este asemănarea cu Dumnezeu.

De importanţă pentru gîndirea medievală sunt şi operele lui ***Grigore de Nazianz***, întruchipate în 45 cuvîntări, 507 poezii şi 245 scrisori.

Metoda de care se serveşte Sfîntul Grigore este cea a îmbinării revelaţiei şi tradiţiei cu idei şi demonstraţii filozofice (platoniene şi neoplatonism), chiar dacă autorul nu acceptă în nici un fel sistemele filozofice.

Cel mai adînc şi sistematic filozof creştin din epoca patristică a fost ***Aurelius Augustinus***, numit de catolici şi Sfîntul Augustin. S-a născut la Tagaste, în Africa, la 354, unde a şi murit, în 430. A avut o bogată cultură clasică, formată în special sub influenţa lecturii lui Cicero. În tinereţe a aderat la manicheism, devenind mai tîrziu unul dintre cei mai aprigi adversari ai acestui curent gnostic. S-a botezat, a fost popă şi episcop, dedicîndu-se totalmente apărării credinţei creştine. Dintre lucrările religioase şi filozofice ale lui Augustin pot fi numite: *"Contra Academicilor"*, *"Asupra liberului arbitru"*, *"Despre adevărata religie"*, *"Despre trinitate"*, *"Despre doctrina creştină"* etc. Cele mai

importante opere care îl prezintă pe Augustin nu numai ca teoloog, ci şi ca mare scriitor, psiholog şi chiar politolog sunt *"Cetatea lui Dumnezeu"*, *"Confesiuni şi Retractări"*. Opera lui Augustin conține numeroase teme şi modalități de abordare platoniene şi neoplatoniene, ceea ce i-a şi impus pe unii să-l considere pe Platon creştin. Temele fundamentale ale meditațiilor augustiniene, expuse în lucrarea sa de maturitate *"Confessiones"* ("Mărturisiri"), sunt: adevărul, Dumnezeu şi lumea, omul şi Sfîntul Duh".

Punctul de plecare al filozofiei lui Augustin este lupta împotriva scepticismului şi căutarea adevărului absolut. Pentru el adevărul rațional este o confirmare a credinței: "Înțelege pentru ca să crezi". Credința, la rîndul său, duce la rațiune, deci "crede pentru ca să înțelegi". Astfel, credința nu este contra rațiunii, ci stă deasupra ei, e suprarațională.

Care este atunci adevărul absolut ce nu poate fi obținut prin îndoială? Acesta este sufletul meu, cu gîndirea şi simțirea lui. De tot m-aş putea îndoi, dar nu şi de îndoiala mea, ca fapt lăuntric, a cărui existență nu poate fi supus îndoielii. Un om, care s-ar îndoi de propria lui existență, şi-ar dovedi sie însuşi, prin însăşi îndoiala lui, existența. Însuşi faptul că un om se îndoieşte de existența lui este o dovadă că el există. "Dacă mă îndoiesc şi mă înşel, eu exist". Cea dintîi încredere de a pune la îndoială existența lui îl duce pe om la certitudine. "Care este omul, care se poate îndoi că trăieşte, că cunoaşte, că voieşte, că gîndeşte, aspiră la certitudine; dacă se îndoieşte, judecă că nu trebuie să-şi dea consimțămîntul la întîmplare sau cu uşurință etc."

Pe această cale a ajuns Augustin să stabilească cel dintîi adevăr, care formează temelia întregii vieți intelectuale a omului şi care este existența lui proprie. Această existență proprie este certitudinea primă şi cea mai puternică, este, cu

alte cuvinte, criteriul însuşi al adevărului. Dar acest adevăr nu are decît o valoare subiectivă. "În interiorul omului locuieşte adevărul", pe cînd existenţa lumii externe, materiale este o credinţă de interes practic.

Pentru Augustin temelia siguranţei noastre despre existenţa lumii externe stă în Dumnezeu. Nu putem avea decît siguranţa că lumea externă există. Această siguranţă nu ne-o dă decît Dumnezeu. De ce? Pentru că Dumnezeu este o fiinţă perfectă şi ca atare nu poate să se înşele. Dumnezeu, care ne-a creat aşa cum a creat şi lumea, nu poate să nu ne arate o lume care nu există în realitate, o lume care nu este aşa cum o percepem cu simţurile, pe care tot Dumnezeu ni le-a dat. Acesta este argumentul pe care îl utiliza sub alte forme şi Plotin, declarînd că Unul este o fiinţă perfectă, întrucît, ca unitate a lumii, cuprinde lumea întreagă. Ca atare, în unitate se cuprinde tot ce există şi, prin urmare, ei nu-i poate lipsi nimic. O fiinţă însă căreia nu-i lipseşte nimic este o fiinţă perfectă. Iar o fiinţă perfectă nu poate înşela. Prin urmare, şi pentru Plotin lumea este într-adevăr aşa cum o percepem cu simţurile. Iată argumentul lui Augustin prin care el susţine că garanţia ultimă a adevărului, cînd este vorba despre lumea externă, stă pentru noi în perfecţiunea lui Dumnezeu. Acest argument îl vom regăsi la Descartes, care de asemenea n-a putut trece de la certitudinea subiectivă a existenţei eului său propriu la certitudinea existenţei obiective a lumii decît numai cu ajutorul lui Dumnezeu. Temelia ultimă a existenţei lumii externe este, pentru Descartes, veridicitatea divină. Dumnezeu este o fiinţă perfectă, şi, ca atare, cea dintîi din calităţile sale este veridicitatea. Prin urmare, lumea există într-adevăr şi este aşa cum o percepem cu simţurile.

Pentru Augustin, Dumnezeu nu era numai temelia adevărului, a credinţei noastre în existenţa lumii externe. Tot ce gîndim cu adevărat asupra lumii externe purcede de la

Dumnezeu. Într-adevăr, după ce a creat omenirea, Dumnezeu n-a voit s-o lase să rătăcească în întuneric, ci prin aleşii săi, prin profeţii săi, i-a spus că trebuie să gîndească asupra lumii, s-o înţeleagă, să trăiască într-însa cum trebuie. Acesta este cuprinsul revelaţiei divine din Cărţile Sfinte – din Vechiul şi Noul Testament. Deci, adevărul întreg asupra lumii există şi este cuprins în Cărţile Sfinte. Rolul filozofiei nu mai poate fi să caute adevărul, care exista înainte. Rolul ei este numai să scoată adevărul din Cărţile Sfinte, unde există sub o formă simbolică, potrivit cu slăbiciunea minţii omeneşti, primitive sau inculte, şi să-i dea o dogmă raţională, ca să nu credem fără să înţelegem ceea ce credem ca adepţi ai unei religii pozitive, în special, ca adepţi ai creştinismului.

Dumnezeu, susţine Augustin, este izvorul Adevărului, temelia Existenţei şi principiul Binelui. El este infinit şi creează lumea din nimic, fiind atotputernic. Opusă lui Dumnezeu, Existenţa, este numai nonexistenţă, neantul care constituie rădăcina răului.

Omul este stîlpul creaţiei lumii, este o icoană a Universului, un microcosmos, de aceea mîntuirea omului este mîntuirea lumii. Sufletul este nematerial (platonismul), el a fost creat de Dumnezeu odată cu naşterea corpului (creaţionismul) şi nu a fost "tradus" în corp în momentul naşterii. Sufletul este nemuritor, fiindcă se împărtăşeşte din Adevărul etern, Raţiunea divină.

Printre problemele puse în discuţie de Augustin a fost şi cea a fericirii şi mîntuirii omului. De ce omul are nevoie de mîntuire? Fiindcă a păcătuit Adam. Greşeala lui Adam a pîngărit întreaga omenire şi a osîndit toţi oamenii la o pedeapsă veşnică. Omil e predestinat de Dumnezeu a fi mîntuit sau a fi aruncat în focul veşnic al Iadului. Nimeni nu poate şti ce a hotărît Dumnezeu cu el, soarta lui este un mister.

Augustin susține că singurul mijloc de realizare a izbăvirii este Biserica. Cei predestinați a se mîntui, "aleşii", alcătuiesc "cetatea lui Dumnezeu", Biserica. Ceilalți, "respinşii", alcătuiesc "cetatea pămîntească" şi sunt osîndiți pentru totdeauna. Astfel, el introduce opoziția absolută între Biserică şi Statul politic, pentru a acredita ideea supremației Bisericii catolice față de Statul politic.

Un alt cugetător de tranziție a fost pretinsul ***Dionisie Areopagitul***. Nu ştim cu siguranță dacă acest autor, căruia i se atribuie un şir de scrieri, precum *"Despre ierarhia cerească"*, *"Despre numele divine"*, *"Teologia mistică",* a existat sau nu. Despre Dionisie Areopagitul se vorbeşte mai întîi în "Istoria Apostolilor". Se povesteşte că apostolul Pavel (sec. I după Christos) printre alți oameni de seamă l-a convertit la creştinism pe un membru al Areopagitului (Consiliul şi Tribunalul Suprem) din Atena, Dionisie, şi că acesta s-ar fi distins prin tăria puțin obişnuită a credinței sale.

Un veac mai tîrziu (sec. II după Christos) unul dintre apologeții creştini, Aristide din Atena, aminteşte din nou pe acest Dionisie Areopagitul, susținînd că a fost primul episcop creştin al Atenei şi declară că el s-a distins prin tăria credinței sale, tărie pe care a dovedit-o prin moartea de martir (mucenic al bisericii) într-una din numeroasele campanii ce se duceau contra creştinilor. Această legendă îl aşează pe Dionisie Areopagitul în sec. I, ceea ce nu corespunde pe deplin conținutului scrierilor sale. Ultimele cuprind elemente din filozofia lui Plotin, care a trăit în sec. al III-lea, şi chiar din scrierile urmaşilor lui Plotin: Proclus (sec. V), Damascios (începutul sec. VI). Prin urmare, chiar dacă Dionisie Areopagitul a existat în realitate, scrierile ce i se atribuie n-au putut fi redactate de el. Acestea au fost scrise mai tîrziu, parțial la sfîrşitul sec. al V-lea şi începutul celui următor, de un autor necunoscut.

Conform scrierilor lui Pseudo-Dionisie Areopagitul, teologia este de două feluri: *pozitivă* şi *negativă*.

Teologie pozitivă este considerată teologia creştină, care ne arată "ce este" Dumnezeu. Pornind de la principiul că Dumnezeu este cauza a tot ce există, teologia pozitivă susţine că tot ce există, fiind o creaţie a lui Dumnezeu, există în Dumnezeu. Universul este, deci, Dumnezeu sau, cel puţin, o parte a lui. Putem afirma că Dumnezeu este oricare din formele de existenţă din Univers. Astfel, teologia pozitivă ne face să-l cunoaştem pe Dumnezeu prin operele lui. Însă această cunoştinţă a lui Dumnezeu nu este adecvată. Prezentîndu-ni-l pe Dumnezeu în creaţia sa, teologia pozitivă nu determină totuşi ce este Dumnezeu în sine. Pentru a demonstra că Dumnezeu nu poate fi în sine ceea ce el este în lumea pe care a creat-o, Pseudo-Dionisie Areopagitul invocă un principiu care e cuprins deja într-un dialog al lui Platon – în dialogul "Parmenide".

Acest principiu indică că efectele unei cauze seamănă cu cauza lor; cauza însă nu se aseamănă cu efectul ei. Platon se servea de acest principiu pentru a arăta deosebirea dintre lumea inteligibilă şi lumea sensibilă. La Platon, după cum se ştie, lucrurile sensibile sunt create de ideile pure, sunt efecte ale ideilor pure. Lucrurile sensibile seamănă cu cauzele lor, cauzele însă nu seamănă cu efectele pe care le-au produs, fiindcă lucrurile sensibile nu sunt existenţe individuale, ele sunt numai existenţe generale, existenţe absolute.

De acest principiu se conducea Dionisie Areopagitul pentru a demonstra că teologia pozitivă, căutînd să ne dea cunoştinţa lui Dumnezeu prin operele sale, nu ne dă o cunoştinţă adevărată a lui, căci diversele forme de existenţă din Univers – creaţii ale lui Dumnezeu – seamănă cu Dumnezeu, dar Dumnezeu nu seamănă cu diferitele forme de

existență, pe care le-a produs în Univers. Şi atunci cum putem ajunge la cunoaşterea lui Dumnezeu? După cum susține Pseudo-Dionisie, trebuie să mergem pe o altă cale, deosebită de cea a teologiei pozitive, şi anume – pe calea teologiei negative, sau mistice.

Dacă teologia pozitivă porneşte de la Dumnezeu spre creaturile sale, arătînd că Dumnezeu este fiecare din aceste creaturi, apoi teologia negativă, dimpotrivă, porneşte de la creaturile lui Dumnezeu spre creatorul lor, arătînd că Dumnezeu nu poate semăna cu aceste creaturi, adică ele nu ne dau imaginea adevărată a lui Dumnezeu. Susținînd că o formă oarecare de existență nu ne prezintă imaginea adevărată a lui Dumnezeu, teologia negativă îl eliberează pe Dumnezeu de toate atributele ce determină această formă de existență şi prin care îl cunoaştem. Dat fiind faptul că teologia negativă neagă treptat că Dumnezeu este o formă sau alta de existență din Univers, eliberîndu-l de numele acestora, ajunge, în cele din urmă, să-i ia lui Dumnezeu toate atributele posibile, toate atributele prin care mintea noastră poate determina o existență oarecare şi poate lua, prin urmare, cunoştință de ea. Teologia negativă îl lipseşte pe Dumnezeu de toate atributele pozitive, încercînd, prin urmare, să ne lipsească de posibilitatea de a-l cunoaşte. Scopul teologiei negative este, deci, ignoranța absolută, care constituie, după Pseudo-Dionisie, ştiința cea mai înaltă, cea mai puțin înşelătoare. Ştiința atît de bogată pe care ne-o dă teologia pozitivă este înşelătoare, deoarece ne îndepărtează de Dumnezeu, fiindcă ne dă o cunoştință inadecvată a lui, o cunoştință care nu poate conveni lui Dumnezeu şi pe care, dacă o păstrăm, ne interzicem pentru totdeauna să ajungem la cunoştința adevărată şi să ne apropiem de principiul creator al lumii. Numai datorită cunoştinței adevărate a lui Dumnezeu, prin ignoranța absolută a teologiei negative,

vom obține ştiința supremă ce ne apropie de Dumnezeu, ne deschide drumul spre ființa lui adevărată.

Cum ajungem însă la această cunoaştere? Pe calea mistică pe care o arătase deja Plotin. Cunoaşterea lui Dumnezeu presupune mai întîi că au fost înlăturate din calea ei toate erorile pe care le comiteam atunci cînd ne gîndeam la Dumnezeu, adoptînd nenumăratele cunoştințe inadecvate pe care ni le dădea teologia pozitivă. După ce ne-am pus în această stare de umilință (smerenie) absolută, fără de care Dumnezeu nu ne îngăduie să ne apropiem de el, mai este nevoie de căldura iubirii, sau entuziasmul afectiv (emotiv) al credinței, care ne poate înălța pe aripile sale pînă la regiunile unde sălăşluieşte, după spusele lui Plotin, nepătrunsul. În aceste sfere se poate pătrunde foarte rar, prin extaz mistic, care ne confundă în sînul existenței divine. În momentele de extaz mistic izbutim să avem cunoştința lui Dumnezeu, cunoştință care constă în certitudinea afectivă a prezenței lui Dumnezeu. Această prezență rămîne, însă, peste putința noastră de a fi cunoscută şi înțeleasă.

§ 2. Scrierile patristice în țările române în epoca feudalismului timpuriu

Stăpînirea romanilor asupra Daciei s-a soldat cu romanizarea băştinaşilor. Deşi romanii au dominat aceste pămînturi numai 169 de ani (106-275), idiomul indigen a lăsat urme în graiul poporului român. În urma luptelor împotriva năvălirilor barbare ale goților, hunilor, slavilor etc., începînd cu sec. al III-lea, în Dacia se consolidează o nouă comunitate dacoromană, o comunitate daco-latină. Astăzi, însă, noi dispunem de puține surse referitor la opera filozofică şi literară a poporului nostru din această perioadă, căci invaziile au fost însoțite de distrugerea culturii autohtone şi de exterminarea oamenilor culți. În acele timpuri grele creația filozofică şi cea

literar-artistică îşi găsea refugiu în creaţia orală populară. Pînă a fi tradusă în româneşte Sfînta Scriptură de către clerici, pînă a fi comentate în limba naţională evenimentele istorice de către cronicari, cîntăreţii şi povestitorii populari au creat poezia orală laică.

Procesul romanizării s-a intercalat în epoca daco-romană cu transformări importante în viaţa spirituală a societăţii, dintre care poate fi menţionat, în primul rînd, pătrunderea şi răspîndirea creştinismului.

Secolul al IV-lea este timpul în care religia creştină a fost recunoscută (prin edictul de la Milan din anul 313), în Imperiul Roman devenind, în cele din urmă, religie de stat. În fosta Dacie Traiană creştinismul s-a răspîndit treptat, vlăstarii gîndirii filozofice îmbrăcînd de regulă forma unor dispute teologice.

Cercetările arheologice efectuate au scos la iveală numeroase vestigii care arată că răspîndirea creştinismului s-a făcut destul de timpuriu şi în regiunea de sud a Moldovei, cuprinzînd un larg teritoriu la est de Carpaţi. Spre deosebire de alte popoare vecine, în istoria cărora este consemnată o dată exactă a creştinizării lor oficiale, noi am primit creştinismul în primele secole ale erei creştine, concomitent cu procesul etnogenezei poporului român.

La Dunărea de Jos, în sudul Moldovei, în Transilvania, în ţinuturile dintre Dunăre şi Carpaţii de Sud în sec. IV-V populaţia autohtonă daco-romană vorbea latineşte. Se vorbea o limbă romanizată şi se scria în limba latină a timpului, la fel precum această limbă se utiliza şi în alte părţi ale Imperiului Roman. Daco-romanii, deja creştinizaţi, au preluat o mare parte a terminologiei bisericeşti teologice direct din latineşte, aceasta constituind o mărturie evidentă a continuităţii daco-romane. Latina era nu numai limba de cultură, ci şi limba vorbită de părţile largi ale populaţiei daco-romanizate.

Creştinismul, cu bogăţia sa literară biblică, liturgică şi patristică, s-a manifestat, din primele secole, ca factor eficace de conservare a etnosului străromânesc şi apoi românesc, ca element fundamental în structura culturii şi a limbii române de mai tîrziu, în creştinizarea conştiinţei unităţii de neam şi apoi a conştiinţei naţionale.

În spaţiul Daciei Pontice, creştinismul a pătruns pintre străbunii noştri încă din epoca apostolică, mai întîi sporadic, fiind localizat în Scythia Minor (Dobrogea de astăzi). Primele texte, care confirmă prezenţa şi circulaţia scrierilor patristice, se atestă pe teritoriul carpato-pontic, în Scythia Minor din sec. IV-VI. În "epoca de aur" a patristicii se înregistrează aici atît circuluţia textelor "părinţilor bisericii", cît şi o contribuţie locală, manifestată prin participarea activă a ierarhilor de la Tomis la viaţa creştină, inclusiv la dezbaterile şi confruntările dogmatice ale timpului, din sinoadele ecumenice. Astfel, la Sinodul I Ecumenic din 325 a participat episcopul Scythiei Minor. Arhipăstorul de la Tomis, Gherontie (sau Terentie), a participat la lucrările Sinodului II Ecumenic, iar la şedinţele Sinodului III Ecumenic a fost prezent episcopul Timotei de la Tomis. Actele Sinodului IV Ecumenic au fost semnate de ierarhul Alexandru de la Tomis.

Sfinţii Părinţi au elaborat chitesenţa gîndirii teologice creştine, fiind numiţi de biserică "cugetători de Dumnezeu". Ei au creat o literatură clasică bisericească, un tezaur de învăţătură dumnezeiască, hrană, morală dumnezeiască. Biserica străromână, mai ales cea din Dacia Pontică, se afla într-o permanentă şi strînsă legătură cu învăţătura "părinţilor bisericii". Dionisie Exiguul, Niceta Remesianul, Ioan Maxentiu au folosit la alcătuirea operelor proprii scrierile Sfinţilor Chiril al Ierusalimului, Grigore Traumaturgul, Proclu al Constantinopolului, Fericitul Augustin, Leon cel Mare, Atanasie al Alexandriei, Grigore de Nazianz, Ilarie, Ambrosie Cyprian.

Una dintre primele scrieri ale literaturii române străvechi este *"Pătimirea sfinţilor Epictet şi Astion"*, de la hotarele sec. III-IV. *"Martirologiile"* răsăritene, redactate în limba greacă, conţineau relatări despre aceşti doi mărturisitori de la Dunărea de Jos, care în timpul "tiranului împărat Diocletian" au pătimit pentru Christos şi au fost martirizaţi în cetatea Halmyris. Acest text patristic, alcătuit iniţial în limba latină, a fost tradus iniţial în limba română în sec. al XVIII-lea, după versiunea rusă, de către ierodiaconul Ştefan dascălul, iar mai tîrziu de către mitropolitul Veniamin Costachi în volumul *"Vieţile Sfinţilor din luna iulie ziua 7"*, editat în anul 1814. "Pătimirea Sfinţilor Epictet şi Astion" face parte din patrimoniul străvechi al culturii noastre din epoca etnogenezei româneşti.[1]

După această scriere cronologic se înregistrează *"Pătimirea Sfîntului Dasius"*, ostaş daco-roman de la Axiopolis (Cernovodă de astăzi) din anul 303. În acelaşi timp au fost scrise, probabil, şi "Patimirile Sfinţilor Chiril şi Chindeas". S-a păstrat de asemenea *"Pătimirea Sfîntului Aemilianus"* de la Durostorum din anul 362. Scrierile numite au fost alcătuite de autori necunoscuţi pînă în prezent.

Din sec. V şi din prima jumătate a sec. VI sunt cunoscute un număr de aproximativ 30 de texte patristice străromâne.[2] Scrierile patristice străromâne au contribuit efectiv la consolidarea creştinismului în spaţiul nostru etnic, care, la rîndul său, a contribuit la consolidarea coeziunii populaţiei, a tradiţiilor sale, la cristalizarea unei culturi materiale şi spirituale, bogate şi originale, la apariţia unui număr de scrieri patristice străromâne.

---

[1] Vezi: *Nestor Vornicescu*. Primele scrieri patristice în literatura română sec. IV-XVI.- Craiova, 1992, p. 20-27.

[2] Vezi: Desăvîrşirea unităţii noastre naţionale – fundament al unităţii Bisericii străbune. – Craiova, 1988, p.24-36.

Prima scriere patristică alcătuită pe teritoriul spațiului românesc, al cărei text s-a păstrat în întregime, este *"Pătimirea Sfîntului Sava Gotul"*, sau cum mai este numită "Scrisoarea Bisericii din Goția către Biserica din Capadocia" (textul redactat din limba greacă se păstrează în două manuscrise din sec. X-XI). Sfîntul Sava Gotul, originar din Capadocia şi contemporan cu Sfîntul Vasile cel Mare, a răspîndit la noi cea mai adîncă şi autentică ortodoxie. Scrierea relatează despre tăria morală şi curajul cu care acest sfînt mucenic a urcat treptele desăvîrşirii, dăruind cu bucurie duhovnicească viața sa pămîntească lui Christos. Sfîntul Sava a fost martirizat prin suplicii (torturi) şi înecat în rîul Buzău (în 372) în timpul persecuției regelui got Athanasie care s-a pronunțat împotriva creştinismului. Moaştele sale, strămutate mai întîi la Tomis, unde era guvernator Junius Soranus, capadocian şi, probabil, rudă a lui Vasile cel Mare, au fost transportate ulterior la Capadocia, la cererea marelui ierarh. Concomitent au fost trimise "Scrisoarea Bisericii din Goția către Biserica din Capadocia" şi o scrisoare personală din partea episcopului tomitan către arhiepiscopul capadocian. Textul ultimei scrisori nu s-a păstrat, dar o parte a conținutului ei poate fi intuit din cele două epistole ale lui Vasile cel Mare (scrisorile cu nr. 164 şi nr. 165), prin care acesta mulțumeşte pentru primirea sfintelor moaşte ale martirului de la curbura Carpaților. Vasile cel Mare devenise în anul 370 arhiepiscop al Cesariei Capadociei şi purta corespondență cu unii compatrioți ai săi din regiunile daco-romane, fie aduşi aici de goți, fie veniți prin alte împrejurări.[1]

Trei opere importante în limba latină s-au păstrat de la Sfîntul Ioan Cassian, născut pe la anul 360 în Scythia Minor. În scrierea *"Despre aşezămintele mănăstireşti cu viața de*

[1] Vezi: *Nestor Vornicescu*. Op. cit., p. 78-84.

obşte şi despre remediile contra celor opt păcate principale" sunt expuse problemele vieţii mănăstireşti şi mijloacele de înlăturare a celor mai mari păcate, precum: duhul lăcomiei şi toate viciile legate de ea; duhul desfrînării sau patima cărnii; duhul arghirofiliei sau iubirii de bani; duhul mîniei; duhul tristeţei; trîndăvia cu multele ei feţe; duhul slavei deşarte şi duhul mîndriei. De exemplu, pentru combaterea mîndriei, el recomandă smerenia, răbdarea suferinţelor şi durerilor care ne vin de la cei mari, gîndul viu şi recunoştinţa caldă pentru ajutorul şi harul din partea lui Dumnezeu.

În lucrarea *"Conlaţiuni sau Convorbiri cu Părinţii"*, considerată ca cea mai importantă, sunt incluse convorbirile autorului şi prietenului său Gherman, susţinute cu cei mai vestiţi monahi ai Egiptului în ultimii 15 ani ai sec. al IV-lea.

A treia lucrare rămasă de la Ioan Cassian, *"Despre întruparea Domnului, contra lui Nestorie"*, caracterizează un şir de erezii, atacîndu-l, în special, pe Nestorie (fondator al nestorianismului), care nega că Christos – Dumnezeu s-a născut din Fecioara Maria. Prin urmare, Maria nu poate fi numită Maica Domnului sau Născătoare de Dumnezeu. Autorul tratatului numit invocă texte biblice, prin care se confirmă divinitatea lui Isus Christos şi calificatul de Maică a Domnului, atribuit Mariei.

Literatura patristică a Daciei străvechi este completată cu scrierile lui Laurenţiu de Navoe (*"Despre pocăinţă"* şi *"Despre milostenie"*), Niceta Remesianul (*"Cărticele de învăţături"*, *"Despre prevegherea robilor lui Dumnezeu"*, *"Despre foloasele cîntării de Psalmi"*), episcopului Ioan al Tomisului etc.[1] O remarcabilă valoare documentară pentru înţelegerea spiritului epocii cuprinse în sec. IV-VI reprezintă şi scrierile nepatristice, dintre care remarcăm *"Cosmografia"*

[1] Vezi: *Nestor Vornicescu*. Op. cit., p. 94-115.

lui ***Aethicus Histricus***, de origine geto-daco-romană. E vorba despre opera unui adevărat om de cultură străromân, necreştin, născut, după cum precizează însuşi Aethicus în capitolul XXII din "Cosmografie", în părţile Histriei dobrogene. Fiind de viţă nobilă, a primit o instruire particulară, cu profesori de literatură clasică latină şi greacă. Nu este exclus să fi urmat şi cursuri academice la şcolile înalte ale timpului, căci în calitate de neguţător de aur şi pietre scumpe a călătorit mult timp prin Europa, Asia şi Africa. Dorea să studieze popoarele ce nu aparţineau culturii greco-romane şi nu erau menţionate nici de scrierile Vechiului Testament. Timp de peste cinci ani s-a aflat la Atena şi în alte oraşe din Grecia şi din insulele greceşti, purtînd discuţii cu filozofii timpului. Cu aceleaşi intenţii a plecat în Spania. Mai apoi a călătorit spre nord, unde a cercetat neamurile germanice continentale ca şi pe cele din insulele şi peninsulele Mării Nordului şi Mării Britanice, ajungînd în Danemarca, Finlanda, Norvegia, Suedia. În călătoriile sale din răsărit şi sud Aethicus s-a oprit timp de un an în Armenia; a călătorit la Porţile Caspice, iar apoi spre nord pînă la Marea Îngheţată; a cunoscut ţinuturile Mesopotamiei, Mongoliei, Indiei, Izvoarele Gangelui din Himalaia, ajungînd pînă la Ceilon. Întoarcerea spre casă a făcut-o prin Babilonia, Arabia, Egipt şi Libia. Date despre călătoriile efectuate s-au păstrat în "Cosmografia" lui Aethicus.

Opera lui Aethicus Histricus face parte din patrimoniul culturii noastre străvechi din epoca etnogenezei române. Ea ne dovedeşte prezenţa culturii latine în forme superioare de manifestare pe pămîntul geto-dacic, în părţile Histriei dobrogene la hotarele sec. IV-V. Alături şi împreună cu alte opere ale strămoşilor, scrise în limba latină, opera lui Aethicus

“a contribuit la procesul consolidării romanizării acestor ţinuturi şi în acelaşi timp la unitatea spirituală a Europei”[1].

Sfîntul Iotim al Tomisului, din epoca în care scria Aethicus Histricus, a scris mai multe lucrări, printre care un şir de texte sapienţiale au fost reproduse de Ioan Damaschinul în opera *“Sacra Paralella”*.

O serie de împrejurări externe, condiţii obiective, precum şi anumiţi factori interni au determinat o frecvenţă şi largă folosire a scrierilor patristice din Răsărit în Apus şi din Apus în Răsărit. Patristica apuseană e îmbogăţită cu traduceri în limba latină şi greacă. S-a tradus din operele lui Origene, Vasile cel Mare, Grigore Teologul, Eusebiu al Cesariei şi altora. Deşi mai puţin în această epocă, totuşi din limba latină s-au tradus în Răsărit în limba greacă şi unele lucrări patristice din Apus. Aşa a fost tradusă, de exemplu, opera pastorală a lui Grigore cel Mare (papa Romei) *“Liber regulae pastoralis”*. În sec. al XII-lea pătrunde în Apus opera lui Ioan Damaschinul, scrierile Sfinţilor Ioan Gură de Aur, Grigore de Nyssa.

Scrierile “părinţilor bisericii” au contribuit la elaborarea teologiei româneşti, a unui sistem de învăţături creştine referitoare la probleme morale, spirituale şi sociale.

Evoluţia culturală şi spirituală a poporului nostru a avut un proces bine determinat: din cele două mari arii de cultură europeană, cea latină şi cea elenică, s-a desprins romanitatea noastră răsăriteană, avînd la bază cultura romană, primind apoi adînci influenţe bizantine şi un coeficient de elemente slave, datorită aşezării geografice şi legăturii cu Bizanţul şi cu slavii.

[1] *Nestor Vornicescu.* Op. cit., p. 364.

§ 3. Filozofia scolastică. Problema universaliilor

Secole de-a rîndul s-a considerat că concepţiile filozofice medievale nu merită decît un studiu arheologic. Logica scolasticii medievale era privită ca fiind lipsită de conţinut. Spre exemplu, C. Prantl în lucrarea sa *"Geschichte der Logik in Ahendlande"* ("Istoria logicii în ţările occidentale") numeşte logica medievală "mocirlă", "flecăreală", "jucării" etc. Asemenea aprecieri negative au fost răspîndite pînă nu demult, cînd cu greu şi timid au început să-şi facă apariţia lucrări ce promovează o viziune nouă asupra aportului Evului mediu în dezvoltarea spirituală a omenirii, inclusiv a logicii şi filozofiei.

Interesul crescînd pentru problemele logicii medievale este determinat de redescoperirea calculului propoziţiilor sau logica funcţiilor de adevăr care formează astăzi un domeniu al logicii simbolice. După ce această parte a calculului logic a fost constituită de către G. Frege, A.Whitehead, B. Russell ş.a., s-a constatat că aceea ce era esenţial în această descoperire fusese de fapt bine cunoscut atît logicienilor stoici, formînd la ei ceea ce se numea logica propoziţiilor ipotetice, cît şi logicienilor scolastici sub numele de teoria consecinţelor.

Printre caracteristicile principale ale filozofiei scolastice vom menţiona în primul rînd faptul că ea se naşte din iniţiativa slujitorilor bisericii. Reflecţiile filozofice ale gînditorilor medievali erau subordonate credinţelor religioase. Ei nu căutau în filozofie o întărire a sentimentului lor religios care era destul de puternic, ci numai o lămurire prin intermediul ideilor filozofice. Funcţia filozofiei nu era ca în antichitate, de a căuta adevărul, fiindcă pentru oamenii credincioşi din Evul mediu adevărul se conţinea în întregime în Cărţile Sfinte. Rolul filozofiei constă în a face mai accesibil minţii omeneşti textul acestor Cărţi Sfinte printr-o interpretare raţională, de a atribui dogmelor religiei creştine o lumină raţională. Filozofia

devine astfel o “ancilla theologiae”, pînă la un anumit punct. Teologia devine şi ea tributară filozofiei, căci are nevoie în mare parte de lumina acesteia. Acest raport de influenţă reciprocă dintre filozofie şi teologie este caracteristic pentru întreaga cultură scolastică.

Pentru filozofia scolastică problema epistemologică, adică problema certitudinii, problema garanţiei adevărului nu se punea, deoarece oamenii credincioşi din Evul mediu găseau certitudinea absolută în autoritatea bisericii. Garanţia acestui adevăr o constituia revelaţia divină.

O altă trăsătură caracteristică pentru filozofia medievală ţine de asimilarea filozofiei greceşti, care s-a făcut în două etape:

1) prin introducerea lui Platon, mai cu seamă a neoplatonismului;

2) prin introducerea filozofiei lui Aristotel, care va deveni filozofie oficială a Evului mediu occidental.

Pînă la mijlocul sec. al XII-lea, Aristotel era cunoscut doar prin cîteva opere de logică. De la 1150, prin arabi şi evrei, Apusul ia cunoştinţă şi de celelalte opere aristotelice – metafizica, fizica, etica, politica, precum şi de comentariile şi adaptările arabo-iudaice. Aristotel este tradus complet în latineşte mai întîi din arabă (1210). Prin cuceririle cruciaţilor este adus de la Bizanţ şi textul grecesc, ce permite să fie făcută o traducere cu mult mai exactă decît aceea luată din textele arabe. Menţionăm că la început biserica osîndeşte noile opere aristotelice ca fiind eretice, pentru ca după aceea să facă din Aristotel filozoful său oficial şi “precursorul lui Christos în chestiunile naturale”. Aristotel devine norma şi regula tuturor adevărurilor, explicabile prin raţiune, el e suprema înţelepciune în “cele naturale”. Prin scolastică, Aristotel ajunge la o hegemonie intelectuală asupra culturii fără pereche în istoria Europei. Şi astăzi Aristotel este filozoful

catolicismului. O trăsătură caracteristică a catolicismului medieval era aspirația spre o dominație universală (termenul catolic vine din grecescul "Katholikos"= universal, de la "Kata"= peste + "elos"= tot).

Printre trăsăturile importante ale filozofiei scolastice poate fi numită şi unificarea ideilor pe baza gîndirii greceşti (preponderent a aristotelismului), care a devenit posibilă şi datorită existenței unei limbi unice în cultură, limbii latine. Acest fapt a permis multor profesori să predee succesiv la Oxford, Paris, Colonia etc. Unificarea prin limbă a fost desăvîrşită şi prin unificarea terminologiei.

O caracteristică definitoare a scolasticii constă în atitudinea rațională față de domeniul cercetat. Conform opiniei lui Albertus Magnus, "filozoful trebuie ca tot ce spune să spună cu rațiune". Aceasta impunea o perfectă cunoaştere a instrumentului logic, de unde şi provine amploarea cercetărilor logice în epoca dată. Raționalismul, cu aplicația lui logistică, constituie o notă paradoxală a mentalității scolastice. Pe de o parte, Evul mediu este mistic şi teologic, pe de altă parte, el este raționalist şi logist. Prin aspectul mistic, scolastica este ataşată tradițiilor asiatice, iar prin cel raționalist-logist ea rămîne fidelă tradiției greco-romane. Tendința rațională a scolasticii a dat naştere unei mulțimi imense de tratate de logică şi comentarii unor probleme de logică pe care Aristotel abia că le evidenția.

Scolastica se împarte, de obicei, în patru perioade:

1. Prescolastica sau filozofia epocii Renaşterii carolingiene, care cuprinde în fond sec. al IX-lea cu urmările lui în sec. al X-lea şi se caracterizează printr-un avînt stimulat de contactele cu bizantinii şi arabii.

2. Scolastica timpurie (începutul sec. al XI-lea – sfîrşitul sec. al XII-lea) se caracterizează prin efortul de a adapta

logica aristotelică şi filozofia platoniană şi neoplatoniană la învăţătura creştină.

3. Scolastica matură (de la 1200 pînă la anul 1340) numită şi epoca marilor sisteme, este perioada lărgirii şi desăvîrşirii scolasticii, în special prin folosirea filozofiei aristotelice, dar pusă în slujba dogmelor bisericeşti.

4. Scolastica tîrzie (de la 1340 pînă la începutul Renaşterii) ţine să fixeze gîndirea medievală mai mult de trecut, dar pregăteşte, în acelaşi timp, şi Renaşterea.

Una din problemele centrale ale filozofiei medievale a fost problema naturii conceptelor generale pe care filozofii epocii o numeau *"universalia"*. "Disputa universalilor" a constituit o latură puternică a scolasticii, dar prin care ea se va ruina.

Problema naturii ideilor generale a fost abordată şi de gînditorii din antichitate. Socrate, spre exemplu, pronunţîndu-se împotriva scepticismului sofiştilor, susţinea că adevărul există, dar el există în noţiunile generale, nu în percepţiile individuale. Percepţiile individuale diferă de la un individ la altul, prin urmare, ele nu sunt valabile pentru cei ce le au. Noţiunile generale cuprind partea comună a tuturor percepţiilor individuale, sunt valabile pentru toţi oamenii deopotrivă şi au, prin urmare, ceea ce constituie caracterul distinctiv al adevărului. Or, ştiinţa este posibilă, dacă se va servi de noţiunile sau de ideile generale.

Platon a atribuit ideilor generale o existenţă substanţială, considerînd că ele sunt nu numai produse ale gîndirii noastre, ci există în afara acestora şi în afara obiectelor generale. Ideile generale alcătuiesc, după Platon, o lume aparte, lumea inteligibilă, care este mai reală decît lumea sensibilă, compusă numai din obiecte particulare, căci acestea nu sunt decît copii ale ideilor pure din lumea inteligibilă.

În Evul mediu problema universaliilor a izvorît dintr-un celebru pasaj ce se conținea în lucrarea lui Porfir *"Introducere la categoriile lui Aristotel"* ("Isagoge"), manual tradus de Boethius. În acest pasaj se înainta întrebarea : genurile şi speciile sunt reale sau sunt numai plăsmuiri goale şi vide ale intelectului? Porfir scria: "Despre genuri şi specii voi evita să caut dacă există în ele însele, ori există numai ca pure noțiuni ale intelectului, sau dacă au o existență corporală sau incorporală, şi dacă au o existență separată de simțuri sau numai în lucrurile sensibile, este o enigmă foarte profundă care ar necesita o altă cercetare mai întinsă decît aceasta".

Această problemă a fost pusă cu toată intensitatea şi amploarea îndată ce textele lui Aristotel au devenit bine cunoscute. Logica lui Aristotel era logica universalului. Universalul aristotelic este preluat de filozofii Evului mediu, care de altfel îl şi definesc prin aceeaşi definiție ca şi Aristotel. Astfel, în opinia lui Albertus Magnus, "universalul este ceea ce, fiind în unul, prin natura lui este în mai mulți şi despre mulți". Aristotel menționa că nu există o altă ştiință decît cea a universalului. Această teză a fost preluată de filozofii scolastici, care în repetate rînduri afirmau că "ştiința este despre universalii, existența este a lucrurilor singulare". Universalul deci devine problema centrală a oricărei ştiințe, fundamentul şi punctul ei de pornire.

Tratatele de istorie a filozofiei sistematizează soluțiile scolastice propuse în problema universaliilor, enumerînd doar trei sau patru soluții principale. ***Ioan de Salesbury*** (sec. al XII-lea), logician medieval, în lucrarea sa "*Metalogicus*" propune o clasificare completă a acestor soluții. Autorul numeşte 13 curente în problema universaliilor, patru din ele fiind principale: nominalismul, conceptualismul, realismul transcendental (radical) şi realismul trimodal (moderat).

Realismul (lat. "realis" – substanțial) afirmă că universaliile au o existență de sine stătătoare (sunt substanțe), căci ideile spirituale, după care Dumnezeu, ființa cea mai desăvîrşită, creează lucrurile particulare sensibile, sunt prototipuri, modele ale lumii sensibile, deci trebuie să premeargă acestor lucruri ("res"), de unde provine şi expresia de realism. Aşadar, realismul scolastic susține că numai ideile, "universaliile" sunt cu adevărat realități.

În cadrul realismului se conțin două modalități de abordare a problemei în cauză: una radicală şi alta moderată. Realismul radical (transcendental) este un tip platonic, afirmînd că ideile există independent de lucruri şi sunt de o importanță primordială. Acesta este modelul oficial de rezolvare propus de biserică, în special în scolastica timpurie, avîndu-i ca părtaşi pe Eriugena (818-877), Anselm din Canterbury (1033-1109), Petrus Lombardus (1100-1160) ş.a. O rezolvare, în spirit aristotelic, este propusă de realismul moderat (trimodal), după care ideile "universale" există numai "în lucruri" ca esență a lor, ca un general concret, nu ca ceva abstract deasupra lucrurilor. Această dezlegare devine părere oficială a bisericii în perioada scolasticii tîrzii grație lui Albertus Magnus (1193-1280) şi Tomas d'Aquino (1225-1274).

Conceptualismul reprezintă rezolvarea şi mai moderată decît realismul aristotelic: ideile există subiectiv, în spirit, "după lucruri", ca concepte, ca sensuri logice. O astfel de opinie împărtăşea Pierre Abelard (1079-1142).

Nominalismul, desăvîrşind spiritul conceptualismului, devine cu totul opus realismului. Universaliile, în opinia nominaliştilor, nu sunt substanțe în afară de lucruri sau în lucruri, ci nume ("nomina"), vorbe ("voces"), termeni, care au însuşirea de a se aplica la o categorie de obiecte individuale, singulare ce există în realitate. Ideile sunt simple sunete, sem-

ne convenţionale ale lucrurilor şi însuşirilor lor generale. Nominalismul apare într-o formă sfioasă în lucrările francezului Roscelin (1050-1110), fiind promovat mult mai hotărît în perioada următoare de William Occam (1285-1349), considerat şi distrugătorul scolasticii.

Scotus Eriugena a fost primul scolast de seamă. Concepţia lui despre lume expusă în "*Despre diviziunea naturii*" ("De divizione naturae") era o concepţie teocentristă, inspirată din filozofia neoplatonismului. El tindea să explice lumea într-un proces de emanaţie a principiului divin.

Către mijlocul sec. al IX-lea Eriugena e numit de Carol Pleşuvul în fruntea Academiei Palatine din Paris, rămînînd să trăiască la curtea regelui. Cu moartea lui Carol dispare şi persoana lui Eriugena de pe arena istorică. Nu avem informaţii exacte despre ultimii ani de viaţă ai lui. După unele date, Eriugena ar fi fost chemat de Alfred cel Mare la Oxford, iar mai tîrziu ar fi înfiinţat o şcoală la Malmesbury şi ar fi murit ucis de elevii săi. Conform altor informaţii, Eriugena ar fi murit în Franţa, cam în acelaşi timp cu protectorul său Carol Pleşuvul. Am zis "protectorul său", pentru că, condamnat de două Sinoade (în 859 şi în 885) pentru "erezie", Scotus Eriugena şi-a putut salva viaţa numai graţie protecţiei regelui a cărui şcoală o conducea.

"*De Praedestinatione*" Eriugena a scris-o la cererea a doi episcopi spre a combate o erezie, căzînd el însuşi în erezie şi fiind combătut de cei ce l-au îndemnat să scrie această lucrare. Traducerea din greceşte în latineşte a scrierilor lui Dionisie Ariopagitul şi ale lui Maxim Mătrurisitorul (580-662) a avut o influenţă covîrşitoare asupra concepţiilor, pe care Eriugena le-a dezvoltat în opera sa principală "De divizione naturae". Prin Scotus Eriugena, gîndirea medievală

occidentală a făcut un remarcabil pas spre înțelegerea lumii prin intermediul neoplatonismului.

Eriugena şi-a dat seama că imaginea lumii pe care o constituise neoplatonismul conținea o importantă trăsătură comună cu concepția creştină despre lume. Asemenea creştinismului, neoplatonismul elaborase o concepție teocentrică a Universului. Atît în neoplatonism, cît şi în creştinism, Universul, printr-o mişcare dublă de coborîre şi urcare, purcede din divinitate şi se întoarce în divinitate. Eriugena a sesizat în acelaşi timp şi deosebirea ce separă creştinismul de neoplatonism: la neoplatonicieni, momentele succesive ale procesului derivă unul din altul în chip necesar, natural şi veşnic; în concepția creştină diversele momente sunt constituite de un şir de evenimente istorice, determinate fiecare de o "liberă" inițiativă: creație, cădere în păcat, mîntuire, viață veşnică – iată principalele momente ale istoriei lumii aşa cum o concepe creştinismul.

"De divizione naturae", arătînd în spirit neoplatonic cum purcede creatura din Dumnezeu şi cum se întoarce ea în Dumnezeu, consideră starea de după căderea în păcat a omului ca limită extremă a diviziunii şi îndepărtării existenței (a existenței în general, nu numai a omului) de primul principiu. Iar "mîntuirea" este, în concepția lui Eriugena, începutul uniunii finale a ființelor unele cu altele şi cu Dumnezeu.

Această dublă mişcare, de coborîre şi urcare, are în doctrina lui Eriugena o dublă semnificație. Cea dintîi, mai la suprafață, exprimă ideea diviziunii naturii ca descompunere a unui tot în părțile sale, diviziune făcută conform tuturor regulilor diviziunii logice (a genului în speciile sale). Cea de-a doua semnificație, mai profundă decît prima, prin ideea coborîrii dintr-un principiu unic către nenumărate specii particulare şi a urcării de la aceste specii la principiul ce le uneşte

într-un tot unitar, exprimă conceptul organizării ierarhice a Universului, concept atît de scump gînditorilor medievali.

Dumnezeu, conform lui Eriugena, a creat lumea în ordinea generalității descrescînde a categoriilor de existență. Genurile au luat naştere astfel înaintea speciilor, iar speciile – înaintea indivizilor. Genurile şi speciile formau deci existențe anterioare şi superioare indivizilor. Viața veşnică a lui Dumnezeu va absorbi moartea, iar fericirea lui va stinge mizeria. Prin întoarcerea la Dumnezeu omenirea întreagă este mîntuită şi e o naivitate să crezi că există chinuri veşnice şi iad subteran. Iadul, ca şi raiul, nu sunt "locuri", ci stări sufleteşti, una – de fericire, produsă de mîntuirea realizată, cealaltă – de mizerie morală, provenită din dorința încă neîmplinită a mîntuirii. În dogma creştină Dumnezeu este conceput ca o ființă transcendentă, personalitate creatoare a lumii, situată în afara lumii. În doctrina lui Eriugena, dimpotrivă, Universul se confundă cu Dumnezeu: ("Dumnezeu e în toate", "el devine totul", "totul e participar la esența lui"), deci Dumnezeu ca creator al Universului devine Univers creat (panteism). Biserica propaga ideea creației din nimic ("creatio ex nihilo"); creația lumii este un eveniment istoric, are loc în timp. În concepția lui Eriugena, dimpotrivă, lumea este produsul unui proces de emanație din Dumnezeu, emanație atemporală coerentă cu Dumnezeu.

Cu toate că tema fundamentală a creației creştine abordată de Eriugena a fost reluată mereu de gîndirea Evului mediu, biserica catolică la mijlocul sec. al XI-lea şi începutul sec. al XII-lea a aruncat de două ori pe rug lucrarea "De divizione naturae", autorul ei fiind socotit un "eretic".

Un rol important în dezvoltarea gîndirii scolastice aparține episcopului ***Anselm din Canterbury***. Continuînd tradiția augustiniană, Anselm vedea calea supremă de obținere a

adevărului în credință. Numai prin credință omului îi sunt accesibile dogmele bisericeşti. Avînd credință şi împins de credință, omul tinde să-şi explice dogmele, să transpună adevărul lor pe plan rațional. Astfel, rațiunea apare la Anselm ca un intermediar dintre credința pură şi viziunea directă pe care cei aleşi o vor avea despre divinitate. Afirmînd că rațiunea primeşte totul din afară, Anselm îi tăgăduia de fapt orice capacitate de inițiativă reală în cercetarea adevărului.

Anselm a fost platonician: universaliile posedă, în opinia sa, o existență de sine stătătoare, nu sunt în indivizi, ci constituie o lume în sine (realism transcendental).

Anselm a înaintat demonstrația ontologică a existenței lui Dumnezeu, reluată în epoca modernă de Descartes şi Leibniz. Oamenii au în mintea lor noțiunea unei ființe perfecte şi de aici concluzia: "Ființa care este astfel, încît nimic mai presus de ea nu poate fi gîndit, nu poate exista numai în inteligență". Or, ideea ființei supreme pe care o putem concepe implică în ea cu necesitate şi ideea de existență reală.

O expresie a independenței de cugetare o găsim în opera scolastului italian ***Petrus Lombardus***, care şi-a propus să examineze dogmele creştine cu intenția cuvioasă de a înlătura îndoielile din ele şi de a ajunge la certitudine. În lucrarea sa *"Cărțile cugetătorilor"* Petrus Lombardus înşira motivele pentru şi motivele contra, cu privire la fiecare din îndoielile ce se ridicau în fața dogmelor. După aceasta, caută să împace îndoielile existente unele cu altele şi să ajungă la o concluzie ce va produce liniştea dorită de sufletele credincioşilor. Îndoielile erau, însă, de aşa natură, încît nu mai puteau fi conciliate unele cu altele.

Petrus Lombardus se întreba, spre exemplu, cum se împacă omniştiința lui Dumnezeu cu libertatea lui de creație? Dacă Dumnezeu a fost atotştiutor, atunci a trebuit să prevadă că va

crea lumea; crearea lumii, fiind prevăzută, a devenit necesară; Dumnezeu trebuia deci s-o creeze; prin urmare, actul lui creator nu a mai fost liber. Dacă însă Dumnezeu a fost silit să creeze lumea, atunci a trebuit să fie determinat de acțiunea unei puteri superioare, în care trebuie să căutăm esența adevărată a divinității. Iată una din îndoielile exprimate de Petrus Lombardus şi la care evident nu se putea răspunde cu uşurință.

Au existat şi întrebări care nu comportau discuții teologice prea intense. Bunăoară, întrebarea: unde a existat Dumnezeu înainte de crearea lumii? În cer n-a putut să existe, pentru că cerul nu fusese încă creat. Sau, dacă Adam şi Eva n-ar fi păcătuit, atunci ar fi fost nemuritori; dacă ar fi fost însă nemuritori, n-ar mai fi fost oameni, ar fi fost îngeri. Şi atunci, cum rămîne cu omenirea care intra în planul creației? Ar fi creat Dumnezeu alți oameni? Iar dacă Adam şi Eva n-ar fi păcătuit, cum s-ar fi înmulțit oamenii şi cum ar fi luat naştere omenirea? Acestea sunt doar cîteva din îndoielile pe care le examina Petrus Lombardus fără să le poată da un răspuns satisfăcător.

Un alt reprezentant al realismului transcendental a fost ***Raymundus Lullus*** (1235-1315) – spaniol, franciscan, care a csris circa 500 de lucrări. Concepția lui ține de a lui Augustin (şi astfel de a lui Platon) la care a ajuns Anselm, Petrus Lombardus şi Sf. Bonaventura.

Tendința de a împăca știința (filozofia) cu credința (dogmele bisericii catolice) atinge punctul culminant în sec. al XIII-lea în opera lui ***Thomas d'Aquino*** (1235-1274) care a fost, fără îndoială, doctrianurul cel mai zelos şi cel mai fidel al bisericii catolice. Autor a numeroase scrieri – comentarii asupra lui Aristotel, tratate, Thomas d'Aquino a propagat un aristotelism fragmentar şi denaturat, conform intereselor dogmatice ale bisericii.

Thomas d'Aquino ("cel mai mare cap şi cel mai mare sistematizator al Evului mediu") împărtăşea în problema universaliilor opinia lui ***Albertus Magnus*** (1206-1280), care considera că universaliile au o triplă existenţă: 1) ante rem, ca forme acceptate prin ele însele, principiile lucrurilor existente; 2) in re, ca forme care dau existenţă şi raţiune lucrurilor înseşi (structura, principiul lor); 3) post rem, formele separate de intelect prin abstracţie, prin care "intelectul realizează universalul".

Thomas d'Aquino preia această idee, nuanţînd-o în sensul empirismului aristotelic. *Ante rem*, universaliile au o existenţă în intelectul divin. Tot aşa precum regulile înfăptuirii unei opere sunt elaborate mai înainte de realizarea ei, la fel şi ideile universale există anterior în intelectul divin ca exemplare externe ale lucrurilor reale din lume. Cu această idee Thomas d'Aquino se întoarce la Platon, dar nu se opreşte aici. *In re*, formele universale au o existenţă materială, dar ele vin de la universaliile fără materie. *Post rem*, universaliile au o existenţă numai în actul gîndirii, care abstrage ceea ce este comun în lucruri. Acest "comun" există numai în gîndire. Or, reprezentanţii realismului trimodal aveau tendinţa de a împăca doctrina lui Platon cu aceea a lui Aristotel.

Problema raporturilor dintre credinţă (teologie) şi ştiinţă (filozofie), dintre revelaţie şi raţiune, este prealabilă pentru toţi scolaştii creştini, inclusiv Thomas. Există două izvoare de adevăr ce trebuiesc împăcate pe cît e posibil. Ceea ce explică raţiunea nu mai are nevoie să fie crezut; credinţa intervine acolo unde raţiunea nu ajunge. Credinţa însă este raţiunea divină la nivelul omenesc. Omul trăieşte pentru a înţelege şi a contempla adevărurile externe. Însă, din nefericire, nu toate adevărurile credinţei pot fi dovedite raţional. Există dogme ce rămîn peste puterile raţiunii, fiind accesibile numai credinţei. Ba mai mult, dat fiind că aceste dogme nu pot fi demonstrate,

ci numai primite prin credință, ele capătă o autoritate mai mare decît autoritatea revelației.

Thomas d'Aquino admite tema aristotelică, conform căreia cunoaşterea începe de la simțuri, pentru a susține însă mai departe, că tocmai datorită faptului că intelectul începe de la simțuri, el este incapabil să sesizeze existența şi natura divină. Empirismul aristotelic era invocat numai pentru a justifica teza că adevărurile credinței sunt mai presus de puterile intelectului uman, ale intelectului natural. Rațiunea umană este neputincioasă şi dacă un adevăr al rațiunii ar părea să vină în contradicție cu dogmele bisericii, putem fi siguri că aceasta nu e decît o eroare. Problema contradicției dintre rațiune şi credință era privită în tomism ca o pseudoproblemă. Influențat de neoplatonism, Thomas concepe intelectul uman ca o imagine imperfectă a intelectului divin.

După Thomas d'Aquino, divinitatea a creat Universul material, natura, din nimic, prin propria sa voință. Natura formează o ierarhie în care fiecare treaptă este "forma" (în sens aristotelic) treptei inferioare şi "materia" treptei superioare. "Forma" e superioară "materiei" cu care cooperează în producerea tuturor lucrurior. "Forma" este reală, "materia" este pură posibilitate, neputînd căpăta o existență efectivă decît prin acțiunea formei. Ierarhia realității materiale culminează în sistemul tomist cu viața "naturală" a omului. La rîndul ei, acesta ar fi punctul de sprijin al unei vieți superioare, spirituale, supuse acțiunii divine. Relația dintre omul "natural" şi creştin, filozofie şi teologie, stat şi biserică, toate acestea ilustrează în tomism relația dintre mijloc şi scop, dintre potență şi act.

Dumnezeu a orînduit lumea conform înțelepciunii sale. În ordinea ei domneşte o necesitate riguroasă (strictă), însă acest determinism nu are nimic comun cu obiectivitatea şi

necesitatea legilor naturii. În tomism necesitatea din natură este expresia voinței divine. Nici un fel de inițiativă nu este acordată omului în acest caz, el trebuie să accepte lucrurile așa cum sunt.

Omul este pentru Thomas d'Aquino o unitate substanțială, alcătuită din corp şi suflet. Adevărata existență nu aparține nici corpului singur, nici sufletului singur, ci numai unirii lor în om; așadar, unirea corpului şi sufletului nu este întîmplătoare, ca la Platon, ci necesară. Thomas respinge mitul platonian precum că sufletul a preexistat naşterii sale pe Pămînt; sufletul a fost creat de Dumnezeu în momentul creării corpului, dar, odată creat, va trăi în veci. Nemurirea sufletului se întemeiază pe nematerialitatea lui. Sufletul omenesc concepe prin inteligență ceea ce este veşnic şi astfel aspiră spre nemurire.

Dumnezeu este principiul esențelor, forma cea mai simplă, fiind lipsit de orice virtualitate (materie). Existența lui poate fi întemeiată prin rațiune. Argumentul lui Thomas d'Aquino în demonstrarea existenței lui Dumnezeu este unul cosmologic, aposteriori, mergînd de la efecte la cauze: existența lui Dumnezeu este probată prin creațiile sale (lumea, natura sensibilă).

În problema socială Thomas continuă ideea augustiniană a superiorității împărăției divine asupra celei pămînteşti, asupra statului lumesc. Puterii civile se supun numai corpurile omeneşti, dar nu sufletele lor. Cu sufletele conduce biserica şi puterea ei este atotcuprinzătoare. După cerințele bisericii, puterea civilă trebuie necruțător să-i pedepsească pe eretici. E ştiut însă că, de fapt, mulți reprezentanți ai ştiinței au fost arşi pe rug din porunca bisericii în perioada medievală.

Pierre Abelard, pornind de la autoritatea lui Platon, împărtăşea parțial şi ideile lui Aristotel, ajungînd la un realism moderat şi chiar la conceptualism. Spre deosebire de

Tertullian, care spusese: "cred pentru că e absurd", principiul de bază al gîndirii lui Abelard era "cred pentru că înțeleg". Pe de o parte, el admite că "inteligența divină conține speciile originare ale lucrurilor" (influența realismului platonian), iar, pe de altă parte, respinge "realismul" radical. După Abelard, universalul nu trebuie considerat ca o substanță independentă, ci ca un atribut (predicat). Universalul nu există decît ca un predicat care se referă la mai multe subiecte: "universalul există în individual" (teza aristotelică). În afara individualului el nu există decît sub formă de concept (conceptualism).

În lucrarea sa de logică *"Dialectica"* Abelard pleacă de la definiția pe care o dase Aristotel universalului: "Universalul este ceea ce în chip natural se spune despre mai multe ființe, spre exemplu, despre oameni; individualul este ceea ce nu se spune decît despre un singur lucru, spre exemplu, omul". Universalul există în lucruri, dar, în terminologia lui Abelard, nu "generaliter", adică ca o existență distinctă, separată de lucruri, ci "individualiter", adică în forme specifice, condiționate de existența individuală a lucrurilor. Iată de ce inteligența noastră îl poate cunoaşte pe cale de abstracție reținînd numai ceea ce este asemănător în lucruri, într-o clasă de lucruri, şi făcînd abstracție de particularitățile care individualizează lucrurile.

Concepția lui Abelard se situează între realismul radical al lui Anselm din Canterbury şi nominalismul lui Roscelin. Universalul nu există în ante rem, nici în post rem, ci in re. Separat de lucruri el nu mai e realitate, cum susțin realiştii, dar el nu e nici pur şi simplu un nume, cum pretind nominaliştii: universalul este o concepție a gîndirii capabile să exprime ceea ce este esențial într-o întreagă clasă de obiecte. În opera "*Sic et non*" ("Da sau nu"), adunînd textele contradictorii din Scriptură şi din scrierile "părinților bisericii", Abelard arată că autoritatea nu este infailibilă (perfectă, care

nu dă greş), că ea se contrazice, de aici formula: "Autoritatea trebuie să aibă precădere faţă de raţiune". El se pronunţă pentru eliberarea gîndirii raţionale de sub jugul autorităţii şi al dogmei, afirmînd totodată că "dialectica", adică gîndirea raţională, ca instrument de interpretare a dogmei, nu poate duce decît la "adevăruri" probabile.

Roscelin a afirmat categoric că numai "individualul e real", ideile reale n-au o realitate substanţială, ele sunt simple cuvinte lipsite de un fundament obiectiv. Distincţia dintre gen şi specie, substanţă şi calitate, e pur verbală, iluzorie, singura realitate obiectivă care aparţine substanţelor individuale şi însuşirilor individuale. Nu este posibil ca culoarea albă, de exemplu, să existe independent de obiectele albe, pe care le percepem cu simţurile. Cînd zicem: "creta este albă", noi facem o deosebire care poate să fie utilă pentru mintea noastră, dar care nu există în realitate. Noi deosebim culoarea albă de lucrul pe care îl numim cretă şi ne închipuim că această culoare există independent de acest lucru. Aceasta este însă o simplă iluzie. În realitate, noţiunea de culoare albă nu are o realitate substanţială. Ce este ea atunci? Ca noţiune, culoarea albă este un produs al minţii noastre. Ea există în mintea noastră, întrucît mintea noastră o formează prin abstracţie; iar întrucît o exprimăm, ea este un cuvînt, adică un sunet al vocii noastre, un "flatus vocis" ("suflul vocii"), pe care îl dăm unei categorii de obiecte, este un nume pe care îl dăm tuturor obiectelor ce au aceeaşi culoare, căreia îi zicem albă.

Noţiunile generale există deci doar în mintea noastră, neavînd realitate substanţială; în afară de noi există numai ca înşirări de sunete, fiind simple nume destinate să reprezinte categorii de existenţe. De altfel, zicea Roscelin, cum ar fi cu putinţă să existe în mod substanţial o noţiune generală. Fie, bunăoară, noţiunea de arbore. Arborii reali, la care ne gîndim, cînd zicem această noţiune, sunt mari sau mici. Noţiunea

noastră însă nu este nici mare, nici mică. Arborii reali sunt nemişcaţi, au fiecare o poziţie fixă, pe cînd noţiunile noastre se mişcă în toate direcţiile. Arborii au frunze de un fel sau altul, sau trunchiuri de un fel sau altul. Noţiunea noastră nu are frunze de nici un fel, n-are trunchiuri de nici un fel, fiindcă trebuie să poată avea orice fel de frunze şi orice fel de trunchiuri. Prin urmare, noţiunea noastră nu poate să aibă o realitate substanţială. Aceasta este o părere nominalistă, opusă realismului. Pentru concepţia nominalistă Roscelin este atacat de Abelard în mai multe locuri, fiind numit "pseudo-dialecticus" şi "pseudo-cristianus".

Consecinţele nominalismului erau grave pentru învăţătura bisericii: dacă numai individualul e real, înseamnă că în Dumnezeu reale în chip substanţial nu sunt decît cele trei "persoane": Tatăl, Fiul şi Sfîntul Duh ("triteism"). Unitatea esenţei lor, postulată de dogma creştină, nu e decît o iluzie şi o absurditate, deoarece Dumnezeu unic nu există decît în mintea noastră. În realitate există trei Dumnezei diferiţi. Una dintre cele mai grave acuzaţii ce i s-au adus lui Roscelin a fost acuzaţia de "triteism". Deoarece părţile nu există şi nu au nici o realitate luate izolat, nu există decît universalul, care este real ca unitate. Există deci sau numai o persoană divină sau trei, şi nu trei părţi ale unei persoane. Biserica s-a ridicat cu toată energia împotriva acestei credinţe, şi Conciliul adunat la Soissons în anul 1092 l-a condamnat pe Roscelin să-şi retracteze (retragă) părerile. Roscelin, însă, în cuvîntul de apărare susţinea că şi realismul oficial generează o erezie tot atît de gravă ca şi erezia triteistă.

În ipoteza realistă, substanţa unică, care făcea din cele trei persoane ale Sfintei Treimi o unitate, avînd o realitate substanţială, trebuia să existe întreagă în fiecare din cele trei persoane. Aşa fiind, substanţa Tatălui trebuie să existe întreagă în persoana Fiului. De unde rezultă că Dumnezeu-

Tatăl însuşi s-a întrupat şi a devenit om, a pătimit şi a murit pe cruce. Pătimirile lui Christos-Fiul deveneau, în acest caz, pătimirile lui Dumnezeu-Tatăl. Aceasta era erezia patripasionistă. Biserica creştină considera această credinţă ca o erezie, deoarece dogmele ei afirmau că Dumnezeu-Tatăl l-a trimis pe Fiul său să mîntuiască lumea, devenind om, pătimind şi murind pe cruce. Astfel, atît realismul, cît şi nominalismul duceau la erezie. Iar cînd Abelard a încercat să concilieze aceste două direcţii opuse printr-o ipoteză intermediară, prin ipoteza conceptualistă, biserica n-a fost mulţumită, deoarece această ipoteză ducea şi ea la o erezie.

Abelard susţinea că cele trei persoane ale lui Dumnezeu: Tatăl, Fiul şi Sfîntul Duh nu sunt decît moduri diferite ale minţii noastre de a concepe pe Dumnezeu, că adică aceste trei persoane sunt trei puncte de vedere diferite, din care mintea noastră îl priveşte pe Dumnezeu spre a-l înţelege mai bine. Aceste trei persoane nu simbolizează decît trei atribute fundamentale ale lui Dumnezeu unicul: puterea, înţelepciunea şi bunătatea. Aşadar, Tatăl, Fiul şi Sfîntul Duh nu ar fi decît trei atribute ale lui Dumnezeu unicul. De fapt, ele ar fi proprietăţi, şi nu esenţe. Ele n-ar avea deci realitate substanţială; ele ar exista numai în mintea noastră ca concepţii. În realitate nu există decît un Dumnezeu unic.

Biserica, însă, nu a fost satisfăcută nici de această explicare a trinităţii, deoarece prin ea se negau cele trei ipostaze ale lui Dumnezeu. Această părere s-a răspîndit, totuşi, încetul cu încetul, mai ales după ce Abelard a fost condamnat şi el de un Conciliu adunat la Soissons în anul 1122, fiind considerat "eretic".

Cu apariţia sistemului lui Thomas d'Aquino, metafizica catolică atinsese un punct culminant. După Augustin şi Anselm, Thomas a fost, poate, cel mai desăvîrşit reprezentant al dogmatismului creştin. Dar concomitent cu apariţia acestui

doctor al bisericii, în filozofia scolastică începuse a se manifesta şi simptomele unei crize interne. Procesul de degradare a scolasticii se conturează chiar în opera lui ***Ioan Duns Scotus*** (1266-1308), călugăr dominican, adversar înverşunat al lui Thomas d'Aquino şi al filozofiei tomiste. Dacă d'Aquino sacrifica (renunţa) libertatea individuală, preamărind divinitatea, Scotus i-a substituit acestui determinism fatalist o filozofie mai aproape de veritabila gîndire aristotelică şi ca atare mai favorabilă libertăţii umane. Dacă Dumnezeu este liber, spune el, atunci şi omul este liber. Păcatul originar nu l-a putut împiedica pe om să-şi afirme libertatea voinţei: "libertatea formală" – de a vrea sau a nu vrea – şi "libertatea materială" – de a vrea un anumit lucru sau altul. Desigur, asemenea idei nu puteau fi privite cu simpatie de biserică.

Un alt franciscan englez, ***Roger Bacon*** (1214-1294), numit "doctor mirabilis" ("savant minunat") înaintează ideea, nepotrivită cu vremea sa, de a întemeia filozofia pe experienţă şi matematică şi de a respinge metoda deductivă scolastică. De aceea el a putut fi socotit ca un precursor al concetăţeanului său de peste 300 de ani mai tîrziu, care purta acelaşi nume, Francis Bacon. Pentru R. Bacon, metoda experimentală, cunoaşterea prin simţuri a lucrurilor, este singura cale a cunoaşterii naturii.

Cu toate acestea, R. Bacon este puternic influenţat de neoplatonism, cînd acceptă, alături de cunoştinţa sensibilă, o experienţă interioară, o iluminaţie mistică, care ne dezvăluie adevărurile suprasensibile ca fiind mai presus decît puterile simţurilor.

Evoluţia nominalismului spre materialism va atinge un punct culminant în opera lui ***William Occam***, călugăr franciscan. El şi-a afirmat în modul cel mai vehement (violent) opoziţia faţă de "realismul" scolastic. Este oare cu putinţă, se

întreabă el, ca ideile generale să aibă o realitate substanțială? În acest caz, ideile generale sunt lucruri, ca şi lucrurile individuale. Dar atunci, cum trebuie să concepem raporturile dintre ideile generale ca lucruri şi lucruri individuale? Ideile generale sunt comune lucrurilor individuale, exprimă ceea ce este comun într-însele. Noțiunea de arbore, bunăoară, pe care am mai luat-o ca exemplu, cuprinde un complex de caractere, care se găsesc în toți arborii individuali fără deosebire. În acest înțeles, noțiunea de arbore există în fiecare arbore individual. Dacă însă noțiunea aceasta generală are o realitate substanțială, dacă este un lucru, atunci acest lucru trebuie să existe, ca lucru "general" în fiecare lucru particular. Cum ar fi însă cu putință ca un lucru general, care nu se schimbă niciodată şi care durează veşnic, să existe în acelaşi timp într-o infinitate de lucruri individuale, care diferă unele de altele, care apar, se schimbă şi dispar, care sunt trecătoare? O asemenea presupunere, zicea Occam, este absurdă. Un lucru etern şi invariabil, care rămîne totdeauna identic cu el însuşi, nu poate să existe într-o infinitate de lucruri trecătoare, care diferă unele de altele şi diferă față de ele însele în decursul timpului. Concluzia lui era că ideile generale nu pot să fie lucruri, nu pot să aibă o realitate substanțială, ci sunt simple produse ale minții noastre. Universaliile sunt pure ficțiuni, spune gînditorul englez. În natură nu există decît realități individuale, iar universaliile sunt abstracțiuni ale gîndirii, semne (naturale), simple vorbe.

Cunoaşterea realităților individuale nu e posibilă decît prin folosirea experienței. "Orice învățătură începe de la indivizi… Din senzație, care nu este decît a lucrurilor individuale, se face memoria, din memorie experiența şi prin experiență se sesizează universalul, ceea ce constituie principiul artei şi al ştiinței".

Nominalismul este doctrina ce a pregătit terenul pentru empirism (Locke, Berkeley, Hume etc.) şi care a influențat

toți gînditorii moderni, chiar şi pe cei raționaliști. Ştiința modernă este pătrunsă de spiritul nominalist: nu există obiectiv decît individul, iar subiectiv – noțiunile scoase prin abstracție din lucrurile individuale.

§ 4. Filozofia medievală arabă

În Orient filozofia era cultivată nu numai în Bizanț, ci şi în Siria şi Egipt, unde au fost traduse prin sec. VII şi VIII din greceşte în limba siriacă operele aristotelice cu comentariile lor neoplatonice.

În secolul VII în Orient, în Arabia, are loc un important eveniment religios şi politic. Mohamed ("cel lăudat"), născut la 570, izbuteşte să dea triburilor arabe (semitice) nomade o unitate națională, pe temeiul unei noi religii monoteiste – islamismul ("islam" = umilință, supunere lui Dumnezeu). Urmaşii lui Mohamed, fanatizați de noua credință, pornesc cu foc şi sabie contra necredincioşilor izbutind să ocupe Persia, Egiptul şi Siria elenizate şi ajungînd pînă în Spania. Firește, arabii au fost influențați de cultura greacă din țările cucerite, acest fenomen fiind resimțit şi în gîndirea filozofică.

Cel dintîi filozof arab este ***Al-Kindi*** (m. 873) – numele latinizat Alchindius, supranumit "filozoful arabilor". A predat în Bagdad matematica, astronomia, medicina şi filozofia, cu influențe neoplatonice. A scris un şir de tratate de geometrie, astronomie şi astrologie, aritmetică şi muzică, optică, medicină, psihologie, meteorologie, politică etc., în total mai mult de 200 de cărți. Din nefericire, cele mai multe din operele sale s-au pierdut. În cadrul preocupărilor atît de variate ale lui Al-Kindi se află şi numeroase probleme de logică şi filozofie.

Şi la arabi descoperim procesul de sprijinire a dogmelor mai întîi pe neoplatonism, apoi pe Aristotel. Filozofia arabă reprezintă, în fond, un aristotelism, intercalat cu idei neopla-

tonice şi destinat dovedirii dogmei mahomedane, cristalizate în "Coran" ("Recitaţie") – Biblia musulmană. Astfel, în lucrarea "*Despre intelect*", Al-Kindi susţine ideea împătritei naturi a intelectului, aşa cum era profesată de comentatorii peripatetici:

1) intellectus in actu, care gîndeşte şi în mod etern toate inteligibilele ;

2) intellectus in potentia, care se găseşte în suflet (pe cînd primul nu se găseşte în suflet), dar poate trece în act sub influenţa primului intelect ;

3) intellectus adeptus, intelectul dobîndit, care păstrează inteligibilele ;

4) intellectus demonstrativus, care pleacă de la esenţele cunoscute şi ajunge la altele.

Existenţa este cunoscută, după Al-Kindi, prin simţuri. La esenţă se ajunge, însă, prin "meditatione, consideratione et cogitatione" ("meditaţie, speculaţie şi reflexie").

O parte din gînditorii scolastici au avut contact cu opera lui Al-Kindi. Influenţele acestei gîndiri se resimt la Sf. Bonaventura, Albertus Magnus şi alţii.

Un alt mare filozof din Orient a fost ***Abu Nasr Al-Farabi*** (870-950), latinizat Alfarabius, profesor la Bagdad care şi-a meritat numele de "al doilea magistru" (primul fiind socotit Aristotel, iar al treilea – Avicenna), prin comentariile lucrărilor lui Aristotel.

Al-Farabi se distinge de filozofii care l-au precedat prin două concepţii: supremaţia filozofiei faţă de religie şi neadmiterea creaţiei lumii "ex nihilo" ("din nimic"), promovată de teologi, ci prin recunoaşterea unei "creaţii eterne" sau "emanaţii" (concepţie neoplatonică).

Al-Farabi s-a apropiat de Aristotel în rezolvarea problemei "universaliilor". El face pentru prima dată o distincție de o importanță fundamentală pentru filozofia Evului mediu: universalul este un lucru confuz şi amestecat – in re ; universalul ante rem – în sine (soluția platonică) ; în sfîrşit, universalul post rem, pe care-l elaborează intelectul din lucrurile singulare. Cu Al-Farabi logica aristotelică pătrunde în mod sistematic în lumea islamică. Pentru el logica este "instrumentul" sau "şcoala" prin care gîndirea se pregăteşte pentru filozofie. Astfel, ea nu este o parte a filozofiei. Scopul logicii este să ne de-a reguli, prin care să sesizăm adevărul propozițiilor, fie prin intuiție, fie prin demonstrație. Unele din adevăruri nu necesită dovezi precum este, bunăoară, propoziția "întregul este mai mare decît partea sa"; pentru astfel de propoziții eroarea este imposibilă. Alte adevăruri au nevoie de dovadă, deoarece omul se poate înşela în ele (teze aristotelice). Intelectul posedă astfel puterea de a verifica un adevăr, iar acest adevăr este logosul stabilit de minte; logosul expresiei este, însă, exterior şi apare prin cuvinte. Există deci două moduri de a dovedi ceva: "Judecată în expresie şi rațiune în minte". Logosul care verifică propozițiile este denumit de Al-Farabi "silogism".

Cel mai de seamă gînditor arab din Orient a fost ***Abu Ali Ibn-Sina*** (980-1037), cunoscut sub numele de Avicenna. Este prețuit ca filozof (supranumit chiar de arabi "prințul filozofilor"), enciclopedist şi ca medic. Prima lui operă este *"Kitab al-Sifa"* ("Cartea vindecării sufletului"), în care se expune filozofia lui Aristotel. Doctrina originală a lui Avicenna pare să fi fost expusă în opera intitulată *"Kitab al-Insaf"* ("Cartea judecății imparțiale"). "Al treilea Aristotel", cum îi spuneau arabii, pleacă de la Aristotel, dar îl integrează, mai bine zis îl completează cu neoplatonismul. În problema "universaliilor" Ibn-Sina dă o dezlegare cuprinzătoare, care

va înrîuri soluţionarea lui Thomas d'Aquino, admirator al gînditorului arab: ideile persistă în intelectul divin (neoplatonism), mai apoi fiind realizate în lucruri (aristotelism). În sfîrşit, ele sunt cunoscute de om care le extrage din lucruri. Formula lui Avicenna, care este şi formula arabilor şi care va fi reluată de scolastici, constă în convingerea că "intelectul elaborează universalitatea în forme-esenţe". Problema aceasta, în opinia lui Avicenna, este o problemă ce ţine de domeniul metafizicii şi a logicii. Universalul are o triplă existenţă:

1) Ante multitudinem, fără o indicaţie a mulţimii de indivizi pe care o cuprinde, cînd există numai în intelectul divin ;

2) In multiplicitatem, cînd universalul este o colecţie de indivizi ;

3) Post multiplicitatem, cînd este conceput de intelect şi elaborat ca o formă.

În Orient filozofia se încheie cu ***Abu Hamid Ibn Muhamed al-Gazali*** (1059-1111), teolog şi filozof musulman, care în opera sa "Nimicirea filozofilor", tradusă mai tîrziu în latineşte, atacă ştiinţa prin scepticism. Ştiinţa este nesigură în adevărurile sale. Numai credinţa poate fi absolut sigură; de aceea nu mai e nevoie de filozofie.

Ibn Rushd (1126-1298) – latinizat Averroes – este figura cea mai complexă a filozofiei arabe. A fost medic, jurist, om de ştiinţă. În afară de opera *"Nimicirea nimicirii"*, îndreptată împotriva lui Al-Gazali, Averroes este celebru prin *"Comentariile"* sale aristotelice. Pentru el Aristotel este "supremul adevăr", iar filozofia aristotelică este adevărata interpretare a credinţei. El şi-a propus să comenteze întreaga operă a Stajiritului în trei mari lucrări (cuprinzînd şi "Isagoge" a lui Porfir) :

- *Sharh-Tafsir* – "Marele comentariu", în care opera lui Aristotel este explicată frază cu frază ;

- *Talkis* – "Comentarii medii", unde intervin şi opinii personale ;

- *Gavamu* sau *Mukhtar* – "Comentarium sau Parafrazare", unde autorul comentează într-o ordine logică personală probleme din lucrările lui Aristotel.

Din ideile sale filozofice vom menționa următoarele :

- Încercarea de a-l reda pe Aristotel mai autentic, socotind că cel prezentat de gînditorii arabi care l-au precedat este viciat.

- Stabilirea raportului dintre religie şi filozofie, care au sfere deosebite.

- Teoria celor două adevăruri, unul provenind din cunoaşterea intuitivă (divină), iar altul din cea umană. Acestor adevăruri le corespund două realități – realitatea noumenală şi realitatea fenomenală. Anume Averroes este făuritorul teoriei "adevărului dublu": un adevăr religios pentru mulțime şi un adevăr filozofic pentru cei culți. Ceea ce este adevărat pentru credință se poate să nu fie adevărat pentru filozofie, şi invers. Pentru a aproba aceste două adevăruri, Averroes recomandă interpretarea "Coranului" ca un sistem de alegorii sensibile ale unor idei pure. Teoria eternității şi creației lumii apare ca fiind finită în timp şi avînd început numai pentru cunoaşterea umană "care nu este capabilă să conceapă infinitul".

După Averroes, centrul filozofic se transferă de la Bagdad la Cordoba, în Spania.

Un loc de seamă în dezvoltarea filozofiei arabe aparține filozofului iudeu Mose ben (fiul) Maimun sau ***Moses Maimonides*** (1135-1204), a cărui operă *"Călăuza rătăcirilor"* apare ca o încercare de a împăca revelația mozaică ("mozaism" – cult religios monoteist predicat de evrei) cu aristotelismul.

Conform lui Maimonides, dacă o anumită teză din Biblie este în contradicție cu demonstrațiile sigure ale rațiunii, atunci ea trebuie primită în mod categoric. Concomitent el răspîndea de pe pozițiile creaționismului bibleic teza despre necrearea şi eternitatea lumii.

Concepțiile lui Maimonides au avut influență asupra dezvoltării scolasticii din sec. XIII-XV, în primul rînd asupra aristotelismului medieval profesat de Albertus Magnus şi Thomas d'Aquino.

§ 5. Gîndirea medievală în țările române (sec. XIV-XVI)

În lunga perioadă a feudalismului timpuriu, fenomenul cultural şi educativ reflectă atît stadiile evoluției societății româneşti, cît şi urmările unor împrumuturi din experiența altora, a vecinilor, dintre care cea mai însemnată a fost experiența bizantină. În formarea sintezei culturale româneşti un rol de seamă a avut Bizanțul, ale cărui elemente de cultură ne-au fost transmise fie direct, fie prin intermediul slavilor sudici. Scrierea cu caractere greceşti poate constitui o dovadă. O altă dovadă este existența unor instituții bisericeşti, care au executat influență în cultura şi educația populației. Biserica a jucat un rol însemnat în formarea culturii feudale. Ea a exercitat vreme îndelungată un adevărat monopol al culturii scrise; primele scrieri apărute aveau un caracter religios, bisericesc.

Paralel cu influența bizantină, în viața spirituală a poporului român se resimte şi o influență slavă, ca urmare a creştinării slavilor sudici, la sfîrşitul sec. al IX-lea. Pentru nevoile religioase sunt traduse, din greceşte în slava veche, în care traduseseră şi frații Chiril şi Metodiu pentru moravuri, scrie-

rile de cult şi de învăţătură, acestea din urmă jucînd un mare rol în educarea în spirit religios a credincioşilor.

În secolele XIII-XVI au fost redactate şi puse în circulaţie numeroase versiuni-manuscrise, fără a determina substanţa însăşi a acestei culturi. Tot ce s-a transcris şi s-a scris în slavoneşte la noi nu reprezintă un "slavism", o conştiinţă slavă, ci reprezintă o conştiinţă ortodoxă românească şi elemente esenţiale ale culturii bizantine asimilate prin limbaj slavon. Deci, slavonismul devine pentru cultura noastră o etapă nouă de manifestare a culturii latino-bizantine, limba slavonă devine limbă de circulaţie a culturii ortodoxe răsăritene, aşa cum latina era limba de circulaţie a culturii romano-catolice pentru popoarele apusene. Slavonismul reprezintă, în chip firesc, pentru toţi slavii, începutul culturii lor, pe cînd la noi el a însemnat o modalitate de circulaţie pentru continuitatea culturii autohtone daco-romane şi apoi a celei bizantine sub o formă nouă, a reprezentat o soluţie de continuitate a culturii străvechi care cunoscuse, mai întîi, o expresie originală, apoi greacă, latină şi slavonă.

Academicianul Şt. Ciobanu consideră că slavona a fost la vremea sa un "veşmînt cosmopolit", avînd ca replică echivalentă latina creştinismului apusean. Dominant în epoca dată, curentul cultural "cosmopolit" slavon s-a menţinut în limitele formale, "n-a dus şi nici n-a putut duce la înăbuşirea conştiinţei de sine a neamului românesc".

Asimilarea culturii bizantine la limba slavonă a pus temeliile vechii culturi româneşti şi a creat premisele creaţiilor culturale originale, care apar din secolul al XVI-lea prin "Învăţăturile" lui Neagoe Basarab, unul dintre monumentele cele mai însemnate ale întregii culturi în limba slavonă.

Cultura secolelor XIV-XVI constituie o etapă distinctivă în dezvoltarea sa, fiind expresia dezvoltării culturale a popo-

rului român în condiţiile existenţei statale independente româneşti – Îara Românească şi Moldova, precum şi al principatului Transilvania. În această perioadă cultura românească se caracterizează, ca şi întreaga cultură medievală europeană, prin dominaţia religiei asupra celorlalte forme ale conştiinţei sociale, prin tutela teologiei asupra filozofiei, politicii, moralei, jurisprudenţei.

În Moldova nu este exclus să fi fost în circulaţie, paralel cu versiunile slave din scrierile "părinţilor bisericii", şi scrierile patristice în limba greacă, chiar înainte de recunoaşterea lui Iosif Muşat ca Mitropolit al Moldovei de către Patriarhia Ecumenică. E de crezut că o stavropigie ca aceea reprezentată de mănăstirea lui Iaţco de lîngă Suceava trebuia să întreţină oarecare legături directe cu Constantinopolul. (*Al. Elian*. Moldova şi Bizanţul în secolul al XV-lea//Cultura moldovenească în timpul lui Ştefan cel Mare. – Bucureşti, 1964, p. 155). Astfel, era posibil de a procura scrieri patristice greceşti ce s-au putut apoi traduce în limba slavonă, în jurul anului 1395.

În primăvara aceluiaşi an (1395), voievodul Moldovei Ştefan Muşat a trimis la Constantinopol o solie în frunte cu protopopul Petru cu scrisori şi daruri către patriarh, rugîndu-l să ridice anatema pronunţată asupra bisericii Moldovei, asupra boierilor şi a întregului popor şi să-i recunoască pe Iosif şi pe Miletie ierarhi canonici în Moldova (Vezi: *M.Păcurariu*. Istoria Bisericii Ortodoxe Române. I, p. 262-263). Protopopul Petru era părintele monahului Gavriil Urie de la Neamţu, ilustru copist şi caligraf din secolul al XV-lea, care l-a însoţit în călătorie la Constantinopol, unde şi-a desfăşurat educaţia artistică, a cunoscut şi a studiat manuscrisele greceşti din bibliotecile din Constantinopol.

În 1401 a fost recunoscută Mitropolia Moldovei de către Patriarhia Ecumenică – eveniment important pentru istoria

bisericii noastre. Din acest timp putem înregistra mărturiile despre existența unor scrieri patristice în versiuni slavone şi la est de Carpați. Primii noştri voievozi Muşatini, sfetnicii lor, mitropolitul Iosif Muşat, episcopul Meletie, vrednici şi activi protopopi, ieromonahi şi monahi din schiturile şi mănăstirile noastre s-au îngrijit şi s-au sîrguit ca Biserica din tînărul stat moldav să fie înzestrată şi mereu îmbogățită cu scrieri patristice necesare pe atunci în limba slavonă, s-au străduit să traducă, să copieze, începînd cu prima jumătate a secolului al XV-lea, colecții de texte patristice în versiuni slave.

La începutul secolului al XV-lea în Moldovlahia a avut loc un eveniment de înviorare şi dinamizare a procesului de receptare, folosire, multiplicare şi răspîndire a scrierilor patristice răsăritene prin aducerea de la Mănăstirea Studion din Constantinopol a unui număr de manuscrise care vor deveni prototipuri rodnice în cultura noastră din această epocă. Mănăstirea Studion a fost zidită sub domnia lui Leon cel Mare în anul 463 de consulul Studius în cartierul Psamathia din Constantinopol cu hramul "Sfîntul Ioan Botezătorul".

Scrierile bisericeşti ortodoxe au fost în acea perioadă copiate în scripturile mănăstirilor şi difuzate în lumea slavă sau bisericile şi țările care foloseau limba slavonă. În acest scop au mers la Constantinopol Teodosie al Tîrnovei, în anul 1363, an în care a şi răposat, apoi Eftimie, viitorul patriarh al Tîrnovei, Grigore Îamblac şi alții.

Un prilej potrivit pentru a aduce scrierile patristice în Moldova a apărut şi în anul 1395, cînd Ştefan Vodă Muşat a trimis pentru negocieri la Constantinopol pe înțeleptul protopop Petru. O ocazie şi mai prielnică a fost trimiterea şi înapoierea cu succes a delegației moldovene în anul 1401, delegație alcătuită din ieromonahi, monahi şi boieri, dregători moldoveni de seamă. O ocazie favorabilă se crease şi cu venirea în

Moldova, de la Constantinopol, şi rămînerea aici a ieromonahului cărturar Grigore Îamblac, valah din Macedonia. Figură maiestuoasă şi de o forţă creatoare impunătoare Gr. Îamblac se evidenţiază mult prin activitatea sa politică şi cărturărească pe fundalul realizărilor culturale de la sfîrşitul secolul al XIV-lea – începutul secolului al XV-lea.

Grigore Îamblac s-a născut în 1364 în oraşul Târnova din Bulgaria într-o familie înstărită. Tatăl lui era frate cu vestitul mitropolit al Kievului şi Moscovei Chiprian. Grigore a învăţat în faimoasa şcoală din Târnova condusă de ultimul patriarh Eftimie. Aici el a studiat gramatica şi arta retorică, precum şi Biblia, viețile sfinților. La vîrsta de 37 de ani (în anul 1401), fiind în serviciu pe lîngă patriarhul Constantinopolului, este trimis în capitala Moldovei de a detesta măsura de independenţă a mitropoliei Moldovei.

Sosind în Suceava, Grigore Îamblac a cercetat starea reală a Bisericii şi a hotărît să rămînă în serviciul domnitorului moldovean Alexandru cel Bun (1400-1432). Devine predicator la mitropolie şi dascăl la şcoala domnească. Aici el compune mai multe predici, pe care le citeşte la sărbători în bisericile Sucevei. Lucrează în marele centru de cărturărie medievală – mănăstirea Neamţu – asupra importantei comenzi a mitropolitului Iosif şi a domnitorului Alexandru "Pătimirea Sfîntului Ioan cel Nou, care a fost chinuit la Cetatea Albă". Această lucrare, scrisă în slavoneşte în stil retoric, ţinea de un eveniment important în cultura moldovenească medievală – canonizarea primului sfînt propriu, Ioan cel Nou, şi aducerea moaştelor lui de la Cetatea Albă la Suceava în 1402. Acest act de cultură reflectă starea de autonomie a Bisericii Moldovei şi totodată întărirea economică a Statului Moldovenesc. Culegînd informaţiile din Moldova, autorul descrie viaţa din porturile Mării Negre la începutul secolului al XV-lea,

comerțul de mare, viața comunității orășeneşti din Cetatea Albă şi relațiile cu tătarii.

Partea finală a scrierii povesteşte despre aducerea de către Alexandru cel Bun a rămăşițelor lui Ioan cel Nou la Suceava, scenă care va fi reluată şi ilustrată apoi de zugravii moldoveni la Voroneț şi Sucevița.

Scurta perioadă de aflare în Moldova (1401 – 1406) a lui Gr. Îamblac e marcată de o valoroasă activitate scriitoricească şi oratorică în serviciul Bisericii. Din cele 40 de lucrări cunoscute ale lui o bună parte au fost scrise în Moldova, dintre care, în afara de *"Pătimirea lui Ioan cel Nou"* fac parte *"Cuvîntarea de laudă marelui mucenic Gheorghe"*, *"Cuvîntarea la sărbătoarea florilor"*, *"Cuvîntarea despre post şi lacrimi"*, *"Cuvîntarea despre pomană şi despre sărmani"*, *"Cuvînt despre tainele dumnezeieşti"*, *"Cuvîntare la Joia marea"* etc. – în total 17 lucrări.

În 1403 el ia în primire mănăstirea Neamțu, care o conduce pînă în 1406. După decesul unchiului său – mitropolitul rus Chiprian (16 septembrie 1406) Grigore pleacă în 1407 la Kiev, unde în 1409 citeşte *"Cuvîntarea la moartea lui Chiprian"*.

În vara anului 1414 Gr. Îamblac vizitează Moscova venind la mitropolitul Fotie. În acelaşi an are loc Conciliul al II-lea al bisericii lituaniene la care el fu propus candidat în mitropoliți, plecînd după confirmare la Constantinopol. Patriarhia însă nu uitase că el a rămas în Moldova şi nu s-a întors la Constantinopol, din care cauză l-a anatemizat şi îndepărtat de Biserică. La începutul anului 1415 Îamblac se întoarce în Lituania, cînd are loc Conciliul al III-lea, Îamblac fiind iarăşi trimis la Constantinopol. La 15 noiembrie al aceluiaşi an el este ales mitropolit al Lituaniei şi Kievului, ceea ce se impu-

nea de necesitatea rezolvării divergenţelor religioase şi ideologice ale ortodoxiei şi catolicismului.

Cîteva manuscrise ruseşti ne comunică că, chipurile, Gr. Îamblac ar fi murit în 1421 la Vilno. A. Laţimitski, pămînteanul nostru care a activat în Rusia, cu multe argumente ne încredinţează că după Conciliu Grigore se întoarce în Moldova, unde în calitate de stareţ, sub numele său laic Gavriil, transcrie şi traduce pînă la adînci bătrîneţe diferite opere teologice. Se stinge din viaţă pe la 1450.

Grigore Îamblac propaga prin scrierile sale valori general-umane religioase, în condiţiile ameninţării reale a popoarelor de la Dunăre din partea hoardelor turceşti şi a tătarilor. În compunerile de vieţi sfinte este lăudată tăria şi neînduplecarea omului în faţa celor mai mari chinuri pentru credinţa creştină. Tăria sufletului este mai presus decît suferinţele trupului, aceasta fiind doar o peliţă temporară a sufletului şi cu cît mai degrabă se stinge, cu atît mai repede eliberează sufletul din verigele lui.

Religia nu are nevoie de aventurile spiritului, ci de împeliţarea lui corporală în scopul impresionării senzoriale puternice a credincioşilor. Gr. Îamblac preţuia forma literară rafinată în redarea tablourilor şi legendelor din Vechiul Testament. Alături de pictură, el recunoştea literatura ca un mijloc puternic de acţiune asupra senzaţiilor oamenilor.

Concepţiile etice ale lui Gr.Îamblac sunt expuse în *"Convorbirea despre pomană şi despre sărmani"*. Potrivit acestor concepţii, dacă postirea, rugăciunile şi lacrimile îl purifică pe om în plan individual, apoi pomana, "dăruirea sărmanilor", e mai principală, fiindcă este o datorie morală socială ce asigură legătura individualului cu alţi oameni. Această datorie morală este, după tradiţia religioasă, susţinută de "răsplătirea însutită dumnezeiască", deoarece îi are pe toţi

oamenii ca fraţi prin a lui binefacere. Oamenii bogaţi şi zgîrciţi trebuie să aibă frică de mînia domnului şi de focul din iad. Adresîndu-se la aceştia, Gr. Îamblac exclamă: "Oare chiar îl urăşti pe Dumnezeu şi pe ei (sărmanii) nu-i dăruieşti cu pomană? Nu te înfricoşează oare pe tine, bogătaşule, focul care nu te aduce în simţire?". Gr. Îamblac nu militează împotriva inegalităţii, dar urăşte atîrnarea inumană, dragostea de bani, "căci dragostea pentru arginţi este rădăcina tuturor relelor". El se adresează către cei bogaţi cu predica moralizatoare: "În felul acesta, fraţilor, să vă faceţi avuţiile voastre… ca să nu fiţi furaţi de dragostea pentru bani". Nu lăsaţi pe mîine darul de pomană, îi sfătuieşte Gr. Îamblac pe aceştia, ca să nu vă asemănaţi celui nebun, care a zis: "Am să dărîm hambarul meu şi am să fac unul mai mare", "căci nu ştiţi ce va aduce ziua de mîine, doar poate să fie peste noapte să vă pierdeţi şi sufletul". În cazul dat Gr. Îamblac concepe sufletul ca o înclinaţie firească a omului spre bunătate, iar pierderea lui – ca zgîrcenie, răutate şi alte cusururi. Cei săraci şi nenorociţi pot să-şi facă pomană liniştindu-i şi compătimindu-i pe cei bolnavi şi îndureraţi, arătîndu-le bunăvoinţa şi atitudinea umană.

Spre deosebire de afectele estetice religioase, care sunt proprii omului din născare, binefacerile morale, în opinia lui Gr. Îamblac, trebuie altoite şi deprinse prin învăţătură, fiindcă ele sunt date de la natură.

Concepţiile filozofice ale lui Gr. Îamblac sunt legate în mod tradiţional de teologie şi apar din necesităţile dogmatice religioase, nefiind însă lipsite de originalitate în comparaţie cu concepţiile teologice cunoscute.

Sub conducerea Bisericii s-au organizat principalele centre de activitate cărturărească şi artistică ale Evului mediu. Acestea au fost timp de cîteva secole marile mănăstiri. În

şcolile mănăstireşti existau învăţători, dascăli, profesori, numiţi atunci "nastavnici" şi gramatici. Activitatea fundamentală în şcolile mănăstireşti era cea de instruire, adică predarea cunoştinţelor solicitate de nevoile bisericeşti şi ale administraţiei. Ca manule erau folosite în primul rînd cărţile populare mai atractive şi mai uşoare prin conţinutul lor. Cu acest scop în secolul al XV-lea se copiase la Neamţu romanul popular cu conţinut moral-religios *"Viaţa Sfinţilor Varlaam şi Ioasaf"* ce se afla într-un manuscris slavo-român în Biblioteca Academiei din Bucureşti.

Vestita mănăstire "Înălţarea Domnului" de la poalele Carpaţilor răsăriteni, ctitora muşatină Neamţu, devine un centru renumit de viaţă monahală şi de cultură românească încă din secolul al XIV-lea. În prima jumătate a secolului al XV-lea, monahul Gavriil Uric, prin aptitudinile şi activitatea sa de neîntrecut, caligraf şi miniaturist, întemeiază aici o şcoală de înaltă cărturărie ortodoxă de receptare, corectă traducere sau transcriere şi răspîndire a operelor patristice. De altfel, o activitate importantă a şcolilor mănăstireşti a fost şi cea de transcriere a manuscriselor necesare culturii şi cultului. În anul 1413 Gavriil Uric va transcrie *"Scara"* ("Leastviţa") Sfîntului Ioan, egumen al muntelui Sinai.

În anul 1472 Ştefan cel Mare porunceşte să se copieze textul "Leastviţei", pentru ctitoria sa abia sfinţită de la Putna. Manuscrisul este păstrat şi în prezent la Putna, în preajma candelei nestinse de la mormîntul marelui voievod. La sfîrşitul textului manuscrisului citim: "Din porunca dreptmăritorului Domnul nostru Io Ştefan Voievod, domn al Îării Moldovei, fiul lui Bogdan Voievod, s-a scris această "Scară" pentru mănăstirea sa din Putna, în aceeaşi mănăstire în timpul arhimandritului chir Ioasaf, cu mîna mult păcătosului monah Vasile, în anul 6980 (1472)". Atît arhimandritul Ioasaf, primul stareţ al Putnei, cît şi monahul Vasile vor fi folosit cel

puțin una dintre cele două copii ale "Scării" pe care, după cît se cunoaşte pînă astăzi, le datorăm lui Gavriil Uric.

Din Moldova secolelor XV şi XVI sunt cinci manuscrise slavo-române care cuprind opera lui Ioan Sinaitul. La fel se mai păstrează multe manuscrise slavo-române cu scrieri patristice, dar nu cunoaştem centrele bisericeşti, unde ele au apărut.

Începînd cu sfîrşitul secolului al XV-lea un important şi renumit centru cultural bisericesc la sud de Carpați va deveni mănăstirea Bistrița, ctitora Craioviştilor din Vîlcea, unde se realiza multiplicarea prin copiere a scrierilor teologice, patristice, în versiuni slavone. Mănăstirea Bistrița a fost în atenția Doamnei Elena Despina, cît şi a soțului ei, voievodul Neagoe Basarab, care în tinerețe îşi făcuse educația intelectuală şi duhovnicească la Bistrița, de unde va împrumuta unele cărți mai tîrziu, cînd va deveni domnitor al Îării Româneşti.

Un rol deosebit în răspîndirea ştiinței de carte l-au jucat şi primele tipărituri de la începutul secolului al XVI-lea, chiar dacă acestea sunt încă în slavonă. Este vorba despre cărțile tipărite de Macarie, cărți fundamentale pentru Biserică, de exemplu: *"Liturghierul"* (1508), *"Octoihul"* (1510) şi *"Evanghelierul"* (1512).

Printre izvoarele scrise, ce oglindesc gîndirea social-politică a Moldovei din secolele XV-XVI, se află *Letopisețul de la Bistrița*, o cronică anonimă, care descrie evenimentele din anii 1359-1507. Conținutul cronicii este definit chiar în titlul lucrării *"Moldavstvii țarii"* ("Domnii Moldovei"). Apoi urmează două copii ale *Letopisețului de la Putna*, ambele intitulate *"Povestire în scurt despre domnii Moldovei"*. În ele se descrie viața şi activitatea domnitorilor pînă în anul 1518.

Gîndirea socială din această perioadă înainta în prim-plan problemele cardinale ale vieţii politice, precum cele ale independenţei şi stabilităţii politice a ţării. În letopiseţe domnitorii sunt adesea numiţi "mari cîrmuitori", iar boierii sunt condamnaţi pentru uneltirile lor împotriva puterii domneşti centralizate. Primele eforturi creatoare ale cărturarilor români nu se îndreaptă spre speculaţia teologică, ci spre istoriografia şi gîndirea social-politică. Roadele acestor eforturi se concentrează în *"Letopiseţul de cînd s-a început Îara Moldovei"*, alcătuit la curtea lui Ştefan cel Mare şi continuat în timpul urmaşilor săi, în cronicele lui Macarie, Eftimie şi Azarie (secolul al XVI-lea).

Cronica lui Macarie, episcop de Roma, cuprinde istoria Moldovei de la naşterea lui Ştefan cel Mare (1504) pînă în 1552. Ea reprezintă punctul de vedere domnesc împotriva boierimii, care se opunea întăririi puterii centrale.

Continuatorii episcopului Macarie au fost Eftimie, cronicarul lui Alexandru Lăpuşneanu, şi Azarie, care scrie din porunca lui Petru Şchiopul. Eftimie şi Azarie sunt ultimii reprezentanţi ai şcolii cronicarilor domneşti.

Cel mai important document scris din epoca feudală, care ne permite să judecăm despre modul de a gîndi al poporului nostru, este *"Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie"*. Lucrarea dispune de un conţinut preponderent politic, teoretizînd puterea domnească autoritară a lui Neagoe, care a dominat în Îara Românească în 1512-1521. Cu toatea acestea, Neagoe, sintetizînd tradiţia bizantină sub raportul gîndirii politice, include în sfera preocupărilor sale şi multiple probleme ce depăşesc realităţile politice imediate, transformînd opera în "cea dintîi carte filozofică în literatura noastră"[1]. Sfaturile lui Neagoe urmăresc mai întîi scopul de a

[1] *O. Denşuşeanu*. Istoria literaturii române. Curs litografiat, 1998, p. 306-307.

forma un principe ideal şi în genere un om ideal, în conformitate cu mentalitatea epocii, dar depăşind în multe privinţe cadrul gîndirii religioase şi apelînd la interpretările laice raţionale.

În a doua jumătate a secolului al XV-lea, deşi continuă literatura slavă a cronicarilor de curte şi cea religioasă, se produc însă două schimbări importante: începe să se generalizeze scrisul în limba poporului în toate cele trei ţări române şi să crească importanţa elementelor laice în cultură.

Secolele XIV-XVI se constituie ca epocă de înflorire a culturii bizantine şi slave. În acest răstimp sunt copiate sute de manuscrise greceşti, mai ales slavone, însă tot acum se fac primele traduceri de scrieri bisericeşti în româneşte şi vor apărea primele tipărituri sub directa purtare de grijă a unor mari ierarhi, clerici cărturari şi a voievozilor aflaţi la cîrma vieţii bisericeşti de stat în Ţara Românească, în Moldova şi în Transilvania.

Cea mai veche traducere românească din scrierile "părinţilor bisericii", păstrată într-un text bilingv, este *"Cuvântul de învăţătură al Sfîntului Ioan Gură de Aur în noaptea Sfintelor Paşti"*, care reprezintă o copie de la jumătatea secolului al XVI-lea a manuscrisului "Cardaş" al părintelui Bratul din Braşov, datat 1559-1560.

Primele scrieri în limba română păstrate pînă astăzi sunt, în majoritate, părţi traduse din Sfînta Scriptură, din cărţile de cult şi alte scrieri de zidire sufletească, avînd valoare dogmatică, cît şi moral-educativă. Aceste traduceri se datorează, în cea mai mare parte, unor cărturari de la sate, numele cărora au fost rareori cunoscute şi reţinute, adesea rămînînd însă anonimi. Cultura românească a germinat timp de secole în sufletul poporului, a înflorit în lexic, a fost comunicată oral, iar cînd a fost fixată în scris, chiar dacă nu putea avea de la

început forme pe deplin cristalizate în această expresie proprie, şi le-a căutat necontenit, nu i-au fost nici inspirate de aiurea şi nici impuse. Preoţii, proveniţi mai ales dintre ţărani, au rămas exponenţii autentici ai mediului sătesc, nu s-au îndepărtat prin creşterea lor culturală, ci, dimpotrivă, s-au simţit îndatoraţi acelui mediu, mereu ataşaţi de fraţii lor ţărani, identificaţi cu ei prin port şi prin limbă, prin modul de viaţă comun şi prin slujirea aceloraşi aspiraţii umane de dreptate, libertate şi unitate românească.

§ 6. Idei social–politice şi filozofice în opera "Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie"

"Învăţăturile lui Neagoe Basarab" reprezintă cea mai de seamă operă literară, social-politică şi filozofică românească din perioada medievală. Este considerată drept o adevărată enciclopedie moral-religioasă şi filozofică a trecutului românesc, un adevărat model de gîndire originală românească şi care în fond reprezintă semnificaţia şi valoarea ei. Opera reflectă o lume a sentimentelor esenţiale, izvorîte din concepţia poporului românesc asupra existenţei sale. Sunt evidenţiate ca valori morale anume acelea ce aparţin pe drept spiritului poporului român: omenia, mila, cumpătarea, smerenia, bunătatea sufletească. Ideile şi tezele expuse contribuie substanţial la studierea societăţii medievale româneşti, evidenţiază expresivitatea şi moralitatea poporului. Expunîndu-şi concepţia despre lume, despre om, despre stat, el introduce şi factorul popor – "ţăranii", ce nu este prezent la alţi autori de învăţături şi poveţe din sec. al XVI-lea.

Datînd din sec. al XVI-lea, din epoca Renaşterii, lucrarea constituie o mărturie a vechimii culturii româneşti. Profunda spiritualitate îi atribuie valoarea unei adevărate opere renas-

centiste din Europa Occidentală. Domnitorul Neagoe Basarab se înalță ca un viguros intelectual român de statură europeană. Opera lui cuprinde înțelepciunea seculară românească, erudiția religioasă şi politică, denotă o recunoaştere profundă de către autor a aspirațiilor şi necesităților poporului.

Opera aduce noi viziuni în ideologia țărilor române, conține un suflu proaspăt şi binefăcător, vitalitatea ei fiind adecvată esenței credinței. Cu atît mai mult cu cît autorul, rămînînd fidel credinței, îşi trece gîndirea şi sensibilitatea în lumea lucrurilor reale. Şi deşi "Învățăturile" sunt bazate pe lucrări similare bizantino-slave, ele conțin şi diverse idei, reflecții şi concluzii originale.

Astfel, încă mai înainte erau răspîndite "Învățăturile lui Vasile Macedoneanul către fiul său Leon" (sec. al XVI-lea), "Învățăturile arhiepiscopului de Ohrida, Teofilact" (sec. al XI-lea). În sec. al XIV-lea în literatura cehă apare opera "Sfaturi noi", autorul căreia este Jan Smil Flaşca din Pardubice etc.

"Învățăturile" lui Neagoe Basarab sunt apropiate după conținut de opera lui N. Machiavelli "Principele" (1513). Nu întîmplător B. P. Haşdeu l-a apreciat pe N. Basarab ca pe un Mare Aureliu al Îării Româneşti, principe, artist şi filozof, opera fiindu-i considerată drept monument de seamă în literatura, politica, filozofia şi elocvența strămoşilor noştri. Din contextul acestor două opere comparate se evidențiază şi un şir de trăsături comune, fapt ce ne mărturiseşte includerea valorilor social-politice şi filozofice româneşti în circuitul universal. Şi dacă "Principele" lui Machiavelli, avînd un caracter social-politic şi filozofic pronunțat, examinează probleme privind formele şi metodele de guvernare autoritare, monarhice şi centralizatoare, apoi şi "Învățăturile" lui Neagoe Basarab argumentează tactica promovării unei asemenea

guvernări în activitatea politică internă şi externă, expune principii ce vizează esența artei politice şi consolidează independența Statului. Prin aceste idei "Învățăturile" constituie prima încercare (ni se pare destul de reuşită) din istoria gîndirii noastre româneşti de a face o prezentare teoretică politicii statului feudal. În lucrare accentul este pus pe rațiune, pe experiența politică proprie, pe o apreciere dreaptă a intereselor de stat şi a oamenilor cu funcții concrete ce manifestă o adevărată înțelepciune politică.

În lucrare sunt reproduse fragmente din "Cartea regilor", în special din reflecțiile lui Solomon. Astfel, autorul, expunînd teza misiunii deosebite, providențiale-divine a domnitorului, se orientează după modelul regilor "sfinți" din Biblie. Scopul e destul de bine determinat: a justifica politica centralizatoare a domnului față de boierime demonstrînd însă odată în plus că el este unsul lui Dumnezeu.

Neagoe Basarab a cunoscut îndeaproape Mănăstirea Bistrița, îndeosebi literatura de caracter moral, filozofic, religios a autorilor consacrați (Platon, Pythagoras, Aristotel, Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare), aflată aici în timpul vieții sale.

Povețele lui Neagoe capătă un caracter nobil. Revolta, dar şi bărbăția sunt expuse cu o finețe rară în spațiul rugăciunii rituale, ori al discursului modern, fie că e vorba despre tratative cu solii altor state, fie că sunt descrise secvențe de război sau diferite episoade din viața curții.

Îndeosebi se evidențiază povețele referitor la menținerea păcii şi evitarea vărsărilor de sînge în cazul cînd acestea au fost declanşate. În reflecțiile, acțiunile şi faptele sale Neagoe este prezent cu concluzii înțelepte privind raporturile dintre individ şi mase, curteni şi domn, dintre boieri şi țărani. El e smerit, e cumpănit în fața forței oarbe, nu denotă nici trufie,

dar nici spaimă față de dușmani. Neagoe expune gînduri profetice, dar şi speranța în profunzimea forței morale a neamului românesc.

Şi dacă în prima parte a operei sunt expuse diverse texte religioase, apoi partea a doua continuă predilecția privind activitățile general-umane, politice, juridice, morale. În aşa mod se reliefează vocația unei personalități profund conştientizate şi împovărate de responsabilitatea şi misiunea istorică față de prezent şi viitor.

Pătrunzînd în esența conținutului "Învățăturilor", ne convingem că ele au un caracter umanist destul de pronunțat. Şi aici e cazul să subliniem că umanismul în țările române capătă o dezvoltare ascendentă începînd cu sec. al XVI-lea. În linii generale umanismul românesc nu se prea deosebea de umanismul din alte țări, deşi nu putem evidenția aspecte antropocentriste profund nuanțate. Critica orînduirii feudale sau opoziția deschisă față de autorități poartă un caracter mai mult episodic. Dacă examinăm raportul rațiune-credință expus în umanismul occidental şi în cel românesc, stabilim apropieri esențiale în conținut, iar deosebirile ca atare au mai curînd un caracter de nivel. Această stare de lucruri se explică în special prin condițiile istorico-obiective existente în țările occidentale şi țările române, precum şi prin tradițiile culturale naționale, prin scopurile şi tendințele activității umaniste din fiecare țară concretă.

Astfel, cultura românească din perioada respectivă, inclusiv opera lui Neagoe Basarab, denotă o influență vădită a culturii greceşti, avînd diverse aspecte de ordin moral, politic, juridic. Referitor la "Învățături" – în ele e prezentă experiența social-politică personală a lui Neagoe. Viitorul domnitor şi autor al "Învățăturilor" a participat activ la viața social-politică, a trăit pe deplin raporturile dintre diferite grupuri sociale,

dintre diferite state şi religii, fiind şi oştean, şi conducător militar, şi om credincios. Neagoe a fost grămătic, postelnic, comis. Cunoştea îndeaproape moravurile curții domneşti. S-a manifestat activ în treburile cotidiene şi necesitățile practice ale domniei. Fiind un om de o cultură rară, Neagoe cunoştea cîteva limbi: greaca, slavona, sîrba. Avea cunoştințe profunde în ortodoxism, ocrotea biserica, a corespondat cu cărturari şi reprezentanți ai vieții social-politice a timpului. În această experiență social-politică se includ în mod organic şi relațiile de familie cu tot specificul şi semnificația lor destul de diversă.

Umanismul lui Neagoe Basarab se manifestă destul de reliefat, de exemplu, chiar în însuşi faptul utilizării numeroaselor citate din Biblie, pe care autorul le consideră ca temelie a dezvoltărilor şi generalizărilor sale. El se pronunță pentru fapte chibzuite şi măsuri socotite, adică anume aşa cum ne cere morala creştină şi care trebuie să persiste în viața fiecărui om. Domnitorul este atras în permanență de puritatea vieții, de sobrietatea şi valorile esențiale privind existența, precum şi vorbirea cumpănită. Şi dacă mai adăugăm aici evidențierea modestiei, viziunea măsurată asupra lumii, ideea toleranței, a respectului față de om, precum şi ajutorul acordat în timpurile anevoiase, obținem un tablou aproape integral al tendinței renascentiste.

Avem tot temeiul să afirmăm că prima parte a operei, ținînd cont şi de prezența numeroaselor citate din Biblie, constituie de fapt un omagiu umanist consacrat nu în special domnitorului, cît omului ca atare. Reflecțiile filozofice ce urmează reprezintă adeziunea deplină a domnitorului-savant şi filozof la măreția şi puritatea omului, la modalitatea specifică a cugetului său, la tendința fermă de a pătrunde în esența lumii şi a încerca de a o face mai bună, mai perfectă.

Neagoe Basarab crede în potențele creatoare ale omului, iar lumea în care trăieşte şi activează omul este o lume a lui.

Şi anume lumea aceasta în care omul se poate manifesta ca fiinţă victorioasă şi pe care el e în stare de a o stăpîni trebuie transformată conform cerinţelor vremii.

Umanismul lui Neagoe se manifestă şi prin faptul că el tinde să formeze un principe ideal şi un om ideal, reieşind din necesităţile şi perspectivele de dezvoltare a Îării Româneşti din epoca respectivă. Sprijinindu-se pe Biblie, el dovedeşte că Domnitorul ţării este alesul şi unsul lui Dumnezeu, este un păstor al poporului: "De la Dumnezeu se dă împărăţia şi domnia şi pe Pămînt şi în Cer". Prin esenţa sa domnia este divină, de aceea nimeni nu are dreptul de a se ridica împotriva ei. Fiind unsul lui Dumnezeu, Domnitorul trebuie să fie milostiv cu toţi oamenii şi cu toate popoarele, pe care Dumnezeu i le va da să le ocîrmuiască. Pentru a argumenta aceste teze, Neagoe aduce drept exemplu fragmente din istoria lui Avesalom. La drept vorbind, Neagoe argumentează teza fundamentală privind concepţia românească despre domnie, dovedind caracterul ei dumnezeiesc. Domnitorul îndeplineşte funcţii intermediare între Dumnezeu şi popor, fiind reprezentantul lui Dumnezeu pe Pămînt, şi puterea lui nu cunoaşte neînţelegere din partea nimănui. Concepţia despre domnie este nu numai o influenţă a tradiţiei bizantine, dar şi în special a Bibliei. Neagoe aduce exemple din Panegiricul lui Constantin cel Mare, care stabileşte raporturile adevărate dintre împărăţie şi biserică. Din "Învăţături" reiese că împăratul bizantin constituie modelul domnului creştin care a influenţat mai apoi concepţia despre domnie a popoarelor din Estul Europei. Conform acestei concepţii, puterea domnilor se află pe o treaptă mai superioară decît instituţiile laice şi ecleziastice, datorîndu-se în mare măsură textelor biblice şi exemplelor din viaţa şi istoria altor conducători şi a altor popoare, afirmînd că folositoare pentru noi sunt toate faptele – şi cele bune, şi cele rele. Aici este expusă o idee profundă avînd mai multe

aspecte: 1) ideea de a învăța faptele altora, de a utiliza anumite învățăminte conform dictonului latin "Historia est magistra vitae"; 2) un conducător (fie el rege, domn, împărat), învățînd de la alte popoare anumite fapte şi lucruri pozitive, contribuie într-o anumită măsură la apropierea acestora. Dar nici un popor nu poate trăi fără alte popoare. Şi orice popor este oglindă pentru alte popoare, este o călăuză fără de care şi luminosul îți pare întunecat. Concluziile făcute de Neagoe Basarab ne permit să afirmăm că "fizionomia" social-politică şi filozofică a țărilor române se încadrează şi este asemănătoare cu cea europeană.

Atitudinea lui Neagoe Basarab față de Dumnezeu poate fi ilustrată şi prin următoarele reflecții: "Iubitul meu fiu ! Mai înainte de toate se cade să cinsteşti şi să lauzi neîncetat pe Dumnezeu cel Mare şi bun şi milostiv, şi ziditorul nostru cel înțelept, şi ziua şi noaptea, şi în tot ceasul, şi în tot locul. Şi să nu cazi în disperare, dar să afli alinare în credință şi în dragoste față de Dumnezeu".

Neagoe consideră că un principe înțelept şi un domn înțelept trebuie să fie cu adevărat credincios lui Dumnezeu. El va ocoli ereticii şi păgînii. Astfel, împăratul Constantin cel Mare, fiind un bun credincios în Sfînta Cruce, a învins în multe războaie sub semnul ei.

Pentru a atribui interdicțiilor morale, precum şi altor povețe o însemnătate şi o valoare mai mare, Neagoe le ridică la rang de porunci dumnezeieşti. El scrie: "Şi să nu gîndeşti că eu le grăiesc acestea din capul meu, pentru că toate acestea ți le grăiesc din Sfînta Scriptură şi ți le zic ca să-ți fie de povață şi de îndreptare". E semnificativ faptul că Neagoe Basarab nu concepe poruncile din Biblie într-o formă pasivă şi abstractă, neconcretă, ci le priveşte în raport cu rațiunea (cu cerințele acesteia) şi neapărat în folosința nemijlocită a omului. Concluziile au un caracter raționalist şi reflectă

cugetările sale referitor la esența "poruncilor" şi la însemnătatea lor în viață, evidențiind că aşa gîndeşte el că e mai bine.

Deci, în vederea argumentării tezelor sale umaniste Neagoe aduce mai multe citate din Biblie, iar propriile gînduri le expune prin comentarii personale, evidențiind experiența istorică a Îării Românesti, precum şi experiența şi cultura sa personală. Prezintă interes ideea că pentru o cîrmuire înțeleaptă sunt necesare şi povețele boierilor, demnitarilor: "Trebuie să te sfătuieşti cu boierii în tot ceasul, măcar de sînteți domni puternici".

Asemenea lui Machiavelli, el afirmă că un principe înțelept alege în consiliul său tot oameni înțelepți, care expun liber adevărul, contribuind astfel la soluționarea obiectivă, realistă a problemelor statale. Un principe şi un domnitor înțelept nu doreşte să audă laude şi slavă la adresa sa. Dimpotrivă, el doreşte să ştie totul aşa cum este, să cunoască în profunzime adevărata stare de lucruri, ca mai apoi să purceadă la acțiunile necesare. Domnitorul nu are dreptul să comită fapte nechibzuite, nedemne. Adresîndu-se fiului său ori altuia, Neagoe îl povățuieşte cum să facă şi ce să facă dacă Dumnezeu îl va alege Domn al țării, dacă-l va pune păstor pe turma lui dumnezeiască. Şi acela care va fi ales Domn, pe acela îl roagă, ca pe un frate al său, să-i poarte de grijă sufletului său după ce el se va duce în lumea celor drepți. Că el va fi fără avere şi fără slava lumii pămînteşti. Iar domnia lui s-a risipit ca fumul sub bătaia vîntului. Şi acum sufletul lui mai are o singură speranță, speranța la mila lui Dumnezeu şi la alesul lui Dumnezeu – al lui frate iubit. El speră că Christos – Dumnezeu îl va învăța pe Domnul țării cum să aibă milă de sufletul lui în vremurile grele. Neagoe îşi imaginează chiar că vorbeşte din "lumea cealaltă", amintind totodată că lumea este deşertăciune şi de aceea trebuie să ne purtăm astfel ca să nu devenim prada acestei lumi. El povățuieşte foarte insistent

şi roagă ca atunci cînd oamenii săvîrşesc păcate, fac greşeli, să-şi ispăşească păcatele, să corecteze greşelile prin pocăinţă neîntîrziată.

În lucrare este condamnat domnul trufaş şi sîngeros, exprimîndu-se doleanţa ca atotputernicia Domnului ţării să fie limitată de atotputernicia lui Dumnezeu. Şi numai Domnitorul care va înţelege unicitatea şi măreţia lui Dumnezeu – ziditorul Pămîntului şi Cerului, şi se va smeri în faţa lui Dumnezeu, numai acela va fi înălţat. Iar Domnitorul care nu se va smeri înaintea lui Dumnezeu, va fi smerit de însuşi Dumnezeu. Neagoe conchide că noi, toţi muritorii, vom merge pe calea supuşeniei şi vom îngenunchia în faţa Judecăţii lui Christos. La judecată fiecare se va înfăţişa cu faptele sale, bune sau rele, şi nu se va mai cunoaşte cine e domn sau împărat, cine e bogat ori sărac.

Cele expuse ne permit să afirmăm că concepţia despre lume şi viaţă, despre om şi existenţă a "Învăţăturilor" se include organic în concepţia dominantă teologică a timpului avînd un caracter creaţionist destul de pronunţat. În acelaşi timp concepţia despre lume a "Învăţăturilor" prezintă o însemnătate specifică în dezvoltarea gîndirii filozofice în ţările române. Însemnătatea aceasta rezidă în prezenţa unor aspecte şi elemente noi privind dezvoltarea tezei referitoare la însemnătatea existenţei umane în Univers. Neagoe Basarab demonstrează că omul, fiind dotat cu raţiune, cu chibzuinţă şi libertatea spre purul adevăr, evidenţiat între bine şi rău, dispune de reala posibilitate de a se situa deasupra celorlalte vieţuitoare din lume. Dar anume omul oscilează în permanenţă între bine şi rău, anume omul poate ajunge chiar divinitate creatoare, dar poate deveni şi o fiară sălbatică.

Dumnezeu este ziditorul lumii. Neagoe însă crede că lumea pămîntească nu este o lume umilită şi lipsită de sens, iar

omul nu trăieşte în zadar avînd scopul de a se izbăvi de păcatul iniţial, ci are şi alte scopuri măreţe.

Consemnăm că concepţia creaţionistă despre lume conţine o semnificaţie antropocentrică originală, conform căreia Universul a fost întocmit exclusiv pentru toţi oamenii. Tot ce este în lume: soare şi lună, vînt şi ploi, pămînt şi mare, stele şi văzduh – toate sunt făcute pentru om. Şi orice corp ceresc, orice forţă a naturii, orice vieţuitoare, în special omul – este înzestrat cu o natură semnificativă a sa. De aceea se cuvine ca omul să manifeste o adevărată dragoste faţă de Dumnezeu, să respecte posturile, întrucît din post se naşte curăţenia, iar din ea – rugăciunea, care mai apoi naşte smerenia, iar aceasta naşte dragostea. Însă Neagoe nu-şi imaginează perfecţiunea omului, deşi sub steaua călăuzitoare a poruncilor Domnului, în afara libertăţii. Aceasta-l orientează pe om spre manifestare şi realizare, spre înţelegerea necesităţii (deşi el încă nu pătrundea profund în esenţa categoriei date). Omul, fiind liber, îşi poate dezvolta pe deplin aptitudinile în alegerea binelui sau răului. Prin bine Neagoe înţelege tot ce corespunde eu-lui sau, stării sale fireşti de manifestare, iar răul este conceput ca tot ce se opune sau nu corespunde stării sale fireşti, eu-lui ca atare. Dar omul este înzestrat cu aptitudinile intelectuale necesare pentru a pătrunde în esenţa binelui şi răului. Aptitudinile pe care le posedă omul sunt calităţi, însuşiri proprii numai lui, întruchipate în muncă şi care-l deosebesc pe el de celelalte fiinţe vii (vieţuitoare).

Neagoe Basarab promovează ideea că omul poate fi asemănător cu însuşi bunul Dumnezeu. Aceasta, însă, e posibil numai dacă el, activînd conform raţiunii, săvîrşeşte fapte destoinice. Fiind înzestrat cu raţiune şi păstrîndu-şi mintea lucidă, omul poate stăpîni tot Universul pămîntesc şi ceresc. Realizarea reală a omului, a esenţei sale umane poate avea loc dacă el se călăuzeşte de poruncile raţiunii (minţii). Prin intermediul

respectiv se mai evidenţiază că omul nu este o simplă vieţuitoare, ci o făptură înţeleaptă. Posedînd minte, omul simte necesitatea de a activa, de a se manifesta, de a acţiona la un nivel susţinut. Astfel, omul îşi dă seama de specificul minţii şi de posibilitatea ei creatoare. Pierzînd mintea, omul încetează de a mai fi asemănător lui Dumnezeu, îşi pierde esenţa umană.

Bunul Dumnezeu este cu omul şi este pentru om, el este în folosul omului, pentru binele lui, şi nicidecum pentru chinuri şi suferinţe. În lumea creată de Dumnezeu Neagoe a presupus o lume a omului. Am putea presupune şi noi că teza aceasta nu corespunde cu teza, potrivit căreia omul este considerat sclav al lumii, dar nici cu teza ce priveşte Creatorul guvernînd în permanenţă lumea omului. În tezele expuse se reliefează parcă elemente de deism.

Probabil, esenţialul constă în faptul că teza lui Neagoe Basarab ce reflectă sau examinează omul ca Dumnezeu, ca divinitate e foarte asemănătoare cu teza referitor la omul creator; între ele se poate stabili chiar o anumită corespundere. În concepţia autorului, misiunea omului constă în a se face pe sine, a deveni, a se desăvîrşi în permanenţă, a fi în stare de a accepta şi respecta anumite norme şi restricţii, posedînd aptitudini şi modalităţi de adevărată responsabilitate.

Omul are dreptul la viaţă, la bunurile şi bucuriile ei, întrucît chiar Dumnezeu "i-au dăruit lui Adam hrana raiului, iar nouă ne-a dat dulceaţa pămîntului într-această lume şi din sporul ei să ne hrănim". Concluzia în cauză îl situează pe Neagoe printre cugetătorii de seamă din ţară şi din Europa. Deci, omul dispune de posibilităţi suficiente pentru a deveni împărat, învingător, ba chiar şi Dumnezeul lumii în care el trăieşte, stăpînul lumii sale. Omul acţionează şi creează în permanenţă. Iar maxima "Şi dacă vom vrea noi, vom fi" exprimă pe deplin crezul umanist al lui Neagoe Basarab – un

crez şi un concept avansat pentru timpurile de atunci. Dar problema privind înălţarea omului la nivelul suprem, adică la nivelul divinităţii capătă o importanţă deosebită în concepţiile filozofice de mai tîrziu şi în special în filozofia clasică germană. Faptul rămîne fapt. Existenţa unei gîndiri înaintate poate fi examinată ca realitate, iar omul într-adevăr dispune de aptitudini deosebite pentru a stăpîni lumea care-l înconjoară.

Da, Dumnezeu a creat lumea, dar ea a fost creată pentru om, ea este o lume a omului, reprezentînd prin sine un fapt împlinit. Neagoe atribuie omului activitate. Însă e vorba despre o asemenea activitate care nu se dezice de credinţă şi care reiese din credinţă; o asemenea activitate în care gîndirea şi sensibilitatea, deşi anevoios, dar totuşi trec în lume. În aşa mod gîndirea şi sensibilitatea trec în lume numai datorită credinţei ce reflectă esenţa, scopul şi sensul trecerii.

Am spune chiar, că viziunea expusă reflectă şi esenţa culturii lui Neagoe, cultură care de asemenea avea o orientare religioasă. Concomitent, însă, cultura de factură religioasă depăşeşte totuşi identitatea deplină cu postulatele creştine. Pentru Neagoe Basarab devin reale şi influenţele din alte domenii şi izvoare, care generau de fapt concluzii preţioase de alt caracter, uneori diferit de postulatele creştine. În procesul devenirii se afirmau şi alte tendinţe de judecată şi acţiune, care de fapt orientau spre o altă lume decît credinţa orientată numai spre lumea cerului. Anume din această îmbinare ori amestec a diverselor tendinţe şi orientări se afirmă concepţia umanistă a lui Neagoe, concepţie izvorîtă din creştinism, însă conţinînd şi unele aspecte noi, fapt ce atribuie "Învăţăturilor" o semnificaţie filozofică notorie. Anume de aceea Neagoe acordă o însemnătate deosebită faptelor săvîrşite. El spune că de la Adam încoace au fost mulţi împăraţi şi mulţi domni şi fiecare a creat ceva, ori a săvîrşit fapte demne, ori a lăsat scrieri anumite. Însă toate acestea au trecut ca roua dimineţii

şi de la împăraţii şi domnii mari şi puternici de odinioară nimic n-a mai rămas, nimic nu se cunoaşte. Numai lucrurile, numai faptele cele bune sunt veşnice. Ideea aceasta o expune destul de convingător şi Miron Costin în poemul filozofic "Viaţa lumii", o întîlnim şi la Constantin Cantacuzino. Am putea presupune că aici Neagoe a încercat să pătrundă în legea generală a dezvoltării: că totul trece şi se duce, că naşterea şi pieirea, apariţia şi dispariţia, degradarea şi desăvîrşirea domină această lume.

Evidenţiem că expresivitatea operei e dominată de limbajul bisericesc, însă care treptat înalţă o adevărată înţelepciune laică, şi anume – înţelepciunea eticii şi a politicii, înţelepciunea unei filozofii întregi. Neagoe prezintă de fapt o filozofie a măsurii, a cugetării cumpănite în toate faptele, îndeosebi a existenţei studiate nu numai din interiorul necesităţii la care întotdeauna se reacţionează, dar şi din afara acesteia, cu o perspectivă istorică înţeleaptă. Însuşi destinul omului este privit de Neagoe ca o adevărată răsplată a faptelor îndeplinite. "Orice om, fie el domn, fie bogat ori sărac, înţelept ori neştiutor, ce va semăna, aceea va secera,"şi cine cum îşi va alege sarcina, aşa şi o va duce. Că tot omul din lucrurile sale se va îndrepta, şi din lucrurile sale se va osîndi".

Neagoe insistă asupra unor calităţi excepţionale ale principelui. Istoria dovedeşte că dacă principele nu este înţelept, el nici nu poate fi povăţuit înţelept. Concluzia: sfaturile, gîndurile bune şi înţelepte neapărat "trebuie să se nască din înţelepciunea principelui, şi nu înţelepciunea principelui din sfaturile şi gîndurile bune". De aceea un domnitor înţelept îşi va alege sfetnicii ţinînd cont numai de calităţile acestora şi respingînd relaţiile de prietenie sau rudenie. Unicul criteriu în acest sens fiind calităţile personale, şi anume: Domnitorul să determine dacă un demnitar sau altul este cinstit şi vrednic, este potrivit pentru anumite dregătorii. Cerinţa supremă –

pentru nimeni nici un privilegiu, decît numai meritele personale. În acelaşi timp nici rudele, nici slugile credincioase nu pot fi ignorate cu totul.

Neagoe Basarab îl povăţuieşte pe Domnitor (principe) să stăpînească ţara cu credinţă şi dreptate, să păzească cu sfinţenie avuţia ţării, care-i aparţine numai lui: "Niciodată cinstea şi venitul să nu-l dai altuia, că vai de Domnul cel ce-şi dă cinstea altuia şi vai de ţara ceea care o stăpînesc mulţi". Domnia şi ţara nu trebuie cedate nimănui, şi vai de Domnitorul care nu le înţelege pe toate şi nu le întocmeşte după bunul simţ. Domnitorul trebuie să fie unicul stăpîn în ţară, să cîrmuiască de unul singur şi să nu împartă cu nimeni avuţia ţării sale. Bogăţia ţării trebuie păstrată pentru a ţine în supunere toţi supuşii săi, pentru a se achita cu toate slugile şi oştile, în aşa mod asigurînd ţării sale o pace adevărată. Prin urmare, stăpînirea înţeleaptă a bogăţiilor întregii ţări este pe atît de necesară, pe cît ea contribuie nemijlocit la promovarea unei politici interne şi externe înţelepte, bine chibzuite şi în interesul poporului.

Iar poporul doreşte pace, şi nu război. Domnul totdeauna trebuie să fie călăuzit de sentimente şi afecţiuni paşnice, să stăvilească războiul. El recomandă "să nu iubiţi vremile de răzmeriţă şi să nu săriţi la fapte de trufie". Atunci însă cînd duşmanul este gata să pornească cu război asupra ţării care nu e în stare să lupte nefiind pregătită, Domnitorul întreprinde diverse acţiuni diplomatice pentru a evita confruntările. Dar dacă totuşi duşmanii atacă ţara, datoria fiecărui este de a ieşi împotriva lor, şi să nu vă temeţi de ei cît de numeroşi ar fi.

Dacă războiul începe, totuşi, în faţa Domnitorului stă sarcina de a lua măsurile necesare pentru adăpostirea familiilor tuturor locuitorilor ţării: şi a dregătorilor, şi a ţăranilor. În tradiţia militară românească se practica ca în timpul războaielor să fie pustiit totul în calea duşmanilor pentru a le crea

condiţii insuportabile de viaţă şi a pregăti înfrîngerea lor. Asemenea domnitori ca Basarab I, Mircea cel Bătrîn, Ştefan cel Mare, Vlad Îepeş ardeau furajele, distrugeau podurile peste rîuri, otrăveau fîntînile, iar grînele şi vitele erau evacuate împreună cu familiile oştenilor.

Lucrarea cuprinde numeroase poveţe, care ar putea fi considerate ca elemente din tactica de luptă a oştilor. Domnitorul, fiind comandantul suprem al oştirii, conduce cu pricepere bătălia, însă e necesar ca el să se afle într-un loc mai puţin primejduit, dar care ar putea fi schimbat în dependenţă de evoluţia luptei. Învăţăturile, recomandările acestea corespundeau de fapt practicii militare în ţările române din Evul mediu. Este interesant faptul că în cazul cînd Neagoe doreşte să cultive un patriotism profund, el evocă dovezi raţionale, fapte concrete din viaţa omului, trecînd cu vederea textele religioase şi dovezile teologice. În scopul de a atrage domnul şi boierii la apărarea ţării, el demonstrează că retragerea de la datorie, pribegia e amară şi dureroasă. Atunci cînd Neagoe doreşte să stimuleze dîrzenia şi vitejia în oameni, el aduce exemple convingătoare din viaţa cotidiană (exemplul leului, al lupului, al şoimului).

Idealul lui Neagoe, însă, este pacea, şi nu războiul. În pofida vremurilor cumplite, Neagoe Basarab doreşte în fruntea ţării un Domnitor (un principe) ce ar simboliza pacea şi mila. Forţa se poate retrage numai în faţa înţelegerii şi a dragostei faţă de oameni: “Iar şi judecata măcar că iaşte şi dreaptă, tot iaşte fără de milă…” Spusa proorocului: “Milostenia şi judecata voi cînta ţie , Doamne!”

Autorul “Învăţăturilor” îşi dă destul de bine seama de rolul poporului, mai ales al “săracilor” care, de fapt, creează avuţia ţării aducîndu-i fală şi tărie. El îi îndemna pe boieri, pe dom-

nitori la fapte practice spunînd: “Cum luaţi de la săraci, aşa se cade şi să daţi pentru dînşii şi să le faceţi odihnă şi pace”.

Un domn înţelept şi ideal ar trebui să vină cu fapte demne de urmat, fiind mare iubitor de adevăr şi de dreptate, fiind modest şi generos, viteaz şi ascuţit la minte. Îndeosebi este evidenţiată dărnicia ca una din calităţile cele mai generoase ale suveranului. În timpul războiului Domnitorul are misiunea de a fi primul apărător al ţării. Şi victoria sau înfrîngerea tot de la Dumnezeu vine: “Pentru aceea să-ţi ridici gîndul şi mintea la cer, ca să-ţi fie Dumnezeu într-ajutor, iar tu să mergi drept faţă în faţă spre vrăjmaşii tăi fără nici o frică. Iar de vor fi mulţi, nimic să nu te înfricoşeze, nici să nu te îndoieşti, că omul viteaz şi războinic nu se sperie de oamenii cei mulţi, ci cum risipeşte un leu o cireadă de cerbi şi cum omoară un lup o turmă de oi cît de mare, aşa şi omul viteaz şi bărbat nu se înfricoşează de oameni mulţi. Că omului viteaz toţi oamenii îi sunt într-ajutor, iar omului fricos toţi oamenii îi sunt duşmani şi încă de ai săi este gonit şi batjocorit şi hulit”.

Neagoe Basarab venerează iubirea de oameni, adevărul şi judecata dreaptă: “Judecaţi cu dreptate şi prietenii, şi străinii, şi pe cei mari şi pe cei mici: de nimenea să nu vă fie ruşine, că Judecata a lui Dumnezeu este”. Judecînd, Domnitorul nu depăşeşte limitele omeniei, nu-i înspăimîntă pe cei acuzaţi, ci dimpotrivă, le dă posibilitatea să-şi expună liber poziţia şi dovezile, apărîndu-se în mod argumentat. Domnitorul e dator să-i apere pe toţi, însă în deplină corespundere cu legile existente. Toţi trebuie judecaţi drept, Domnitorul neluînd partea nici a unora, nici a altora, dar fiind speranţa tuturor. El aduce ca exemplu un dialog dintre Alexandru Macedon şi Aristotel. Filozoful doreşte să afle de la marele împărat secretul victoriilor sale militare. Alexandru Macedon răspunde că el a învins toată lumea datorită realizării în fapt a trei lucruri: 1) “cu cuvîntul adevărat şi sfătuitor”; 2) “cu judecata dreaptă”; 3) “cu

mîna întinsă şi îndurătoare". Alexandru n-a adunat avuţie, dar şi-a miluit slugile şi oştenii, iar aceştia s-au sacrificat pentru împăratul lor. El consideră că numele bun şi respectuos este cu mult mai valoros decît avuţia cea multă.

El povăţuieşte Domnitorul să nu verse sînge nevinovat, să nu omoare pe nimeni fără judecată dreaptă, să-şi iubească şi să-şi apere poporul. Judecata trebuie să fie "pe dreptate şi pe legea lui Dumnezeu". Şi numai după aceasta el va ajuta pe cei săraci, va îngriji bisericile şi mănăstirile. În viziunea lui Neagoe, milostenia şi judecata dreaptă, în special faţă de slugile credincioase şi de oşteni, denotă într-o mare măsură conceperea obiectivă privind faptele unor mari personalităţi.

Astfel, în concepţia lui Neagoe judecata îndeplineşte o misiune deosebită, ca fiind examinată în legătură nemijlocită cu dreptatea. Povaţa: "Să faci judecată dreaptă şi bogaţilor, şi săracilor". Un domn înţelept işi cîrmuieşte ţara cu dreptate şi este gata să-şi dee viaţa pentru victoria libertăţii. În lupta pentru dreptate Neagoe se situează de partea celor săraci: "Omul cel mînios şi cel lenevos nici o dreptate nu va face săracilor. Şi să nu vă pripiţi, ca nu cumva, neînţelegînd jalba săracului să-l judecaţi cu nedreptate".

Un Domnitor înţelept trebuie să posede şi calităţi psihologice necesare, să fie echilibrat şi cumpătat, să vorbească cu oamenii cu pricepere şi cu blîndeţe, să le înţeleagă durerile şi aspiraţiile. Ascultînd păsul oamenilor să dee dovadă de stimă, să nu-şiştirbească autoritatea şi să nu încalce demnitatea altora, să nu înjosească pe nimeni. E firesc şi omeneşte că nimeni nu doreşte să fie umilit, că fiecare doreşte înălţare, şi nu coborîre.

Neagoe Basarab personifică curajul şi vitejia manifestată de Domnitor în timpul bătăliilor, privind cu dispreţ la acei care sunt cuprinşi de laşitate. E mai bine să mori cu cinste, decît să duci o viaţă de sclav. Fiecare e dator să-şi apere Pat-

ria şi să nu-şi părăsească moşia niciodată, fiind gata întotdeauna de a muri pentru ea.

Un loc de seamă în "Învățături" revine problemei primordiale – corelația dintre trup şi suflet. Conform religiei creştine, omul reprezintă prin sine o ființă dublă fiind din trup şi suflet. Sufletul este superior trupului. Legile morale sunt legi ale sufletului, care întruchipează perfecțiunea şi înțelepciunea. Rațiunea constituie cea mai mare avuție a omului. Mintea (rațiunea) e necesară şi principelui şi tuturor oamenilor avînd menirea de a fi în frunte şi de a dirija faptele şi acțiunile lor. Trupul trebuie menținut într-o curățenie şi o cumpătare perfectă, deoarece "Dumnezeu nu are un alt lăcaş mai drag decît trupul omului". E logic să presupunem că aspectele elucidate denotă modalități reale de cunoaştere a lumii. Cunoaşterea însă e ca şi lumea, e cunoaştere în Dumnezeu, cunoaşterea Sfintei Scripturi. E real şi necesar faptul ca omul să se cunoască pe sine însuşi, să-şi cunoască semenii, precum şi circumstanțele social-politice, juridice, etico-morale şi culturale de existență.

Neagoe consideră că mintea (rațiunea) îndeplineşte funcția de simbol în ce priveşte unitatea forțelor personalității, fiind în stare să asigure convergența forțelor fizice şi psihice în unitatea de activitate rațională a omului. "… Mintea este cap şi învățătura dulce a tuturor bunătăților şi sfîrşitul ei este apropiat. Mintea este avuție şi comoară netrecătoare, care nu se cheltuieşte niciodată. Mintea cea curată se urcă mai pe deasupra cerurilor şi soleşte dreptățile sufletului şi ale trupului înaintea atotştiutorului împărat. Mintea este viața prietenilor şi împăcare a fraților. Mintea trează este prieten mai bun şi mai cinstit împăraților şi domnilor decît toată viața şi bogăția lor cea multă. Un bărbat înțelept mulțime de oameni stăpîneşte, iar un bărbat nebun şi fără minte mulțime de oameni pierde. Mintea cea bună este cercare înaintea domnilor celor necunoscuți; şi trup nevătămat, şi față neruşinată". Prin analo-

gie şi în stat unitatea de acţiune a forţelor acestuia este asigurată de raţiunea (mintea) Domnitorului. Şi aici se accentuează încă odată că şi în acest sens domnia reprezintă o misiune etică, că ea nu este nici favoare, nici privilegiu, dar este o poruncă a lui Dumnezeu dată alesului său.

Omul este alcătuit din trup şi suflet şi dacă sufletul tinde în permanenţă spre perfecţiunea cerească, apoi trupul este orientat spre patimile şi viciile lumeşti. În aşa mod omul este angajat într-o luptă neîntreruptă ce cuprinde aspecte contradictorii – activitatea conştientă a sufletului şi cea inconştientă a trupului. Deşi omul concepe în profunzime esenţa raţiunii şi parcă tinde să acţioneze în conformitate cu ea, totuşi se lasă de pasiuni şi vicii, acceptînd nefavorabilul rău.

În concepţia lui Neagoe Basarab, raţiunea e identică cu mintea, care cugetă evidenţiind ce este folositor şi ce este dăunător. Mintea (raţiunea) ne este dată ca şi judecata despre lume, orientîndu-ne să aflăm sensul şi semnificaţia ei. Mintea omului se cade a fi bine îngrijită şi păzită, întrucît ea, fiind desăvîrşită şi matură, ascuţită şi întregită, generează chibzuinţă, omenie şi înţelepciune. De aici şi posibilitatea de a manifesta independenţă în gîndire, dacă e necesar a gîndi şi, de unul singur, a lua decizii înţelepte.

Mintea e necesară nu numai principelui, domnitorului, ci tuturor oamenilor, deoarece mintea are menirea de a se afla în frunte la orice fapte şi în orice circumstanţe. Dacă omul este înzestrat cu minte, el se poate înălţa, poate prospera, progresa; poate însă aluneca, ori chiar cădea, dacă ea lipseşte, indiferent de avuţie. Mintea poate fi comparată cu un împărat, iar trupul e asemănător cu o cetate. Oamenii ar face bine dacă şi-ar înfrumuseţa mintea cît mai mult şi numai după aceea ar acorda trupului atenţia cuvenită. Deci mintea este călăuzitoare: “Mintea este steagul trupului, şi, păn stă steagul la războiu, tot

iaste războiul acela nebiruit şi nepierdut, iar, dacă cade steagul, războiul iaste biruit şi nu ştie unul pe altul cum piere".

În concluzie am putea menţiona că "Învăţăturile" lui Neagoe Basarab reprezintă o simbioză, o îmbinare a elementelor religioase cu cele laice, fiind o consecinţă a influenţei culturii postbizantine ori, poate, şi a celei bizantine. Umanismul "Învăţăturilor" este cu atît mai evident cu cît predomină textele biblice, acestea fiind considerate ca temelie a generalizărilor privind esenţa procesului de derulare a evenimentelor sociale, dar şi ca tendinţă a recunoaşterii existenţei lor obiective. Deşi textul "Învăţăturilor" este influenţat considerabil de textul biblic, totuşi (şi în aceasta constă meritul incontestabil al lucrării) sunt reliefate şi accentuate anumite aspecte care depăşesc limitele religioase avînd un caracter antropocentric, ori antropocentrism umanist.

Întreaga operă a "Învăţăturilor" ne permite să conchidem că ea constituie un concept filozofic integrat în religia creştină prin care autorul dovedeşte crezul său neţărmurit în măreţia omului ca Om, în acelaşi timp exprimînd o orientare considerabilă a umanismului românesc.

CAPITOLUL VI

GÎNDIREA FILOZOFICĂ ÎN EPOCA RENAŞTERII

Epoca Renaşterii marchează o etapă hotărîtoare în procesul de trecere de la Evul mediu la Epoca modernă. Renaşterea este începutul viguros al unei epoci noi în economie, politică, ştiinţă, artă, cultură. Baza economică a Renaşterii a constituit-o destrămarea relaţiilor de producţie feudale şi apariţia relaţiilor capitaliste, emanciparea ţăranilor, dezvoltarea manufacturilor, transferarea centrului vieţii de la sat la oraş. Se dezvoltă virtiginos industria şi comerţul, fapt ce a generat lichidarea izolării caracteristice pentru economia naturală. Odată cu relaţiile economice se multiplică şi relaţiile ştiinţifice şi culturale. Administraţia, justiţia, finanţele – toate sunt reorganizate în concordanţă cu interesele burgheziei care strîmtorează tot mai vădit din viaţa economică şi politică nobilimea feudală. Se oformează un şir de state naţionale: Franţa, Anglia, Spania ş.a. Statul e pus în serviciul noilor forţe economice şi sociale, ceea ce contribuie la crearea condiţiilor materiale pentru emanciparea spiritului în toate domeniile de activitate politică, ştiinţifică, literară şi artistică. Renaşterea proclamă raţiunea mai presus de credinţă, tradiţie, de autoritatea bisericii, recunoaşte superioritatea "vieţii active" faţă de "viaţa contemplativă", care în Evul mediu se credea ideal suprem al perfecţiunii creştine. Renaşterea, se poate susţine pe drept cuvînt, reprezintă o apoteoză a vieţii pămînteşti care merită să fie trăită pentru ea însăşi, cu toate durerile şi bucuriile ei.

În înţelesul actual de perioadă istorică noţiunea de Renaştere a fost întrebuinţată pentru prima dată de istoricul francez

Jules Michelet care a întitulat volumul al VII-lea din *Istoria Franței*, scrisă de el, consacrat secolului al XVI-lea "La Renaissans" (1855) şi i-a exprimat conținutul prin celebra frază: "descoperirea lumii, descoperirea omului". Începînd cu Michelet, toți cercetătorii de mai tîrziu au evidențiat Renaşterea ca o perioadă istorică deosebită de Evul mediu, definind-o ca o restaurare a antichității clasice după o lungă perioadă de letargie medievală.

Într-adevăr, Renaşterea se caracterizează printr-o nouă concepție despre om, societate, ştiință, literatură, artă:

- În timp ce pentru Evul mediu lumea este creația lui Dumnezeu, pentru Renaştere ea este opera muncii, prevederii, creației omeneşti.

- Lumea nu mai este concepută ca un lăcaş temporar al omului, lăcaş plin de suferințe şi păcate, ci ca un cîmp al activității şi al plăcerilor pentru om.

- Locul autorității bisericii îl ocupă autoritatea antichității clasice – modelul unei culturi laice întemeiate pe rațiune. Totodată trebuie de menționat că, manifestînd respect pentru antichitate, Renaşterea n-a canonizat moştenirea antică, n-a absolutizat-o, n-a dogmatizat-o, ci chiar nutrea o ambiție vădită de a o ajunge şi întrece.

- Pentru gînditorii Renaşterii omul nu mai este o "umbră trecătoare de pe pămînt spre cer", ci este o ființă vie, interesantă, demnă de studiu. De la grecii antici a fost reluată încrederea în rațiune, ideea despre om ca măsură a tuturor lucrurilor, credința că omul poate domina natura şi că se poate izbăvi el însuşi de teama de moarte şi de superstițiile pe care această teamă le-a creat.

- În locul filozofiei scolastice vine o nouă concepție despre ştiință, care nu recunoaşte altă autoritate decît auto-

ritatea raţiunii şi experienţei. Cultura se laicizează, exprimînd încredere în natura omenească şi în puterea raţiunii. Se creează o nouă atmosferă intelectuală care condamnă hotărît ascetismul medieval şi retragerea învăţaţilor din viaţa activă.

În evoluţia gîndirii filozofice din Epoca Renaşterii pot fi evidenţiate trei perioade:

I – *umanistă* ori *antropocentristă*, care se extinde de la mijlocul sec. al XIV-lea pînă la mijlocul sec. al XV-lea;

II – *neoplatonică* şi *aristotelică*, ce cuprinde răstimpul de la mijlocul sec. al XV-lea pînă la începutul sec. al XVI-lea;

III – *naturfilozofică*, care cuprinde jumătatea a doua a sec. al XVI-lea şi începutul sec. al XVII-lea.

§ 1. Umanismul

După cum am menţionat deja, această perioadă începe cu mijlocul sec. al XIV-lea. Principala trăsătură a filozofiei umaniste este **antropocentrismul**, care constă în transferarea atenţiei de la problemele de ontologie la probleme de etică, în revederea întregului tablou al lumii, într-o concepere nouă a problemei centrale a filozofiei – problema raportului dintre începutul dumnezeiesc şi natural în om. În centrul atenţiei umaniştilor se află viaţa pămînteană a oamenilor, viaţa de toate zilele, care nu mai este tratată ca un sălaş temporar, un loc de chinuri, tristeţe şi lacrimi, ci ca un domeniu al activităţii umane, al manifestării capacităţilor şi măiestriei oamenilor, al afirmării lor. Omul nu mai este privit ca un călător temporar pe pămînt, ci ca o personalitate activă, liberă, conştientă de capacităţile sale. Sarcina filozofiei constă în descoperirea armoniei dintre începutul dumnezeiesc şi natural din om şi nicidecum nu în accentuarea contradicţiei dintre aceste două începuturi.

Umaniştii, de regulă, nu combat teza despre crearea omu-

lui de către Dumnezeu şi despre nemurirea sufletului. În învăţătura lor despre om ei se bazează pe "natura umană", adică pe ceea ce-i este dat omului de la natură. Odată ce omul constă din corp şi suflet, fiind o unitate naturală dintre material şi spiritual, înseamnă că pentru a-şi realiza menirea sa în lume el trebuie să-şi satisfacă atît necesităţile corporale (trupeşti), cît şi cele spirituale. Dezicerea de propria-i natură, renunţarea de la plăcerile lumeşti (caracteristică Evului mediu) îşi pierde valoarea în morala umanistă. Ascetismul este nenatural şi deci fals, făţarnic, declară umaniştii. Ei îi opun ascetismului epicureismul reînnoit. Corpul nu poate şi nu trebuie să fie adus în jertfă sufletului. "Dacă noi am fi alcătuiţi numai din suflet, atunci eu aş fi de acord cu stoicii… Dar odată ce noi constăm din suflet şi corp, apoi de ce stoicii ignorează ceea ce-i aparţine omului de la natură şi fără de care el nu poate fi fericit ?" – întreabă umanistul Casimo Raimondi.[1] Plăcerea, profitul, utilitatea, interesul personal sunt proclamate "însuşiri naturale" ale omului. Aşadar, natura în filozofia umanişilor nu numai că este îndreptăţită, dar serveşte şi drept argument convingător pentru justificarea eticii delectărilor, plăcerilor. Odată ce omul este creat de natură pentru plăceri, înseamnă că şi lumea în care trăieşte şi activează acesta este minunată. Natura a creat frumuseţea ce-l înconjoară pe om şi tot ea l-a înzestrat pe om cu organe de simţ, care-i permit să se bucure de frumuseţea lumii.[2]

Întreaga activitate a omului, susţin umaniştii, poate fi explicată din tendinţa spre plăceri: "Totul se face pentru plăcere". Pentru plăcere oamenii sunt în stare să sufere cele mai mari greutăţi, să manifeste fermitate şi vitejie, de dragul

[1] *Ревякина Н.В.* Итальянское Возрождение. Гуманизм второй половины XIV – первой половины XV вв. –Новосибирск, 1975, p. 49 – 50.

[2] La umanişti foarte frecvent natura este identificată cu Dumnezeu, şi viceversa.

plăcerii ei se ocupă cu ştiinţa şi arta. Se cere a menţiona că etica umanistă nu propagă plăcerile josnice şi nici plăcerile pasive, ci din contra – activitatea şi cunoaşterea ca manifestări supreme ale plăcerii.

Umaniştii au întreprins o schimbare substanţială a limbii culturii. Se efectuau noi traduceri ale textelor filozofice ale lui Aristotel, care erau curăţite de "barbarismele" medievale, de terminologia greşită ce schimonosea sensul învăţăturii marelui filozof grec. Umanistul Leonardo Bruni scria: "Atunci cînd am văzut că lucrările lui Aristotel, scrise în limba greacă într-un stil ales, sunt transformate, din cauza traducerii proaste, într-o absurditate ridicolă … eu mi-am asumat munca de a-l traduce din nou".[1] Conceperea textelor filozofice cerea acum cunoaşterea culturii literare universale, tradiţiilor antichităţii clasice. Închinarea oarbă doar unei autorităţi, absolutizarea filozofiei lui Aristotel este substituită de umanişti prin renaşterea întregii culturi filozofice antice, prin evocarea luptei dintre diferite şcoli şi orientări filozofice. Datorită muncii cu abnegaţie a umaniştilor în căutarea textelor antice şi traducere, filozofia europeană a fost îmbogăţită cu opera integră a lui Platon, noi traduceri ale textelor lui Aristotel, operele lui Cicero, poema lui Lucreţiu Carus "Despre natura lucrurilor", operele lui Plutarh, "Despre vieţile şi doctrinele filozofilor" de Diogenes Laertios, operele lui Epictet, Marc Aureliu, Sextus Empiricus etc. Reînviind şi studiind variata moştenire filozofică, umaniştii erau totodată adversari hotărîţi ai unei urmări oarbe a acesteia, străduindu-se ca prin activitatea sa să dezvolte creator tradiţiile antichităţii.

Unul dintre primii reprezentanţi ai perioadei umaniste este marele poet şi gînditor italian ***Dante Alighieri*** (1265 – 1321),

[1] *Ревякина Н.В*. Op. cit., p. 21.

numit "precursorul Renaşterii". Prin operele sale literare şi filozofice "Viaţa noua" (1292), "Banchetul" (1307 – 1309), "Despre monarhie" (1313) şi mai ales "Comedia Divină" (1307 – 1321) Dante se manifestă ca un adevărat umanist care luptă împotriva ascetismului, iubeşte viaţa, omul, natura, critică viciile societăţii de atunci: lăcomia de bani, corupţia, cruzimea, făţărnicia, cinismul şi slăveşte cinstea şi demnitatea, devotamentul, iubirea sinceră, năzuinţa spre adevăr şi dreptate.

În lucrarea monumentală *"Comedia Divină"* este exprimată o profundă admiraţie faţă de antichitate: într-o grădină verde se plimbă gravi, discutînd, Hector, Enea, Caesar, mai departe Aristotel înconjurat de Socrate, Platon, Democrit, Anaxagoras, Tales şi Averroes.

Nobleţea adevărată nu constă pentru Dante în nume, în proveniență, în avere, ci în superioritatea inteligenţei şi a voinţei. Nobleţea omului constă în faptele lui virtuoase, prin care omul se poate asemăna cu însuşi Dumnezeu. Omul, susţinea Dante, are o natură dublă: muritoare şi nemuritoare, eternă. De aici rezultă şi menirea dublă a omului: în viaţa pămîntească omul are menirea de a-şi manifesta virtuţile, iar în viaţa de apoi menirea omului este contemplarea lui Dumnezeu. Ambele reprezintă două stări de fericire supremă a omului. Ele nu se exclud una pe alta: fericirea din cer nu exclude fericirea omului pe pămînt. Spre fericirea pămîntească duce calea indicată de raţiune şi filozofie, care propagă virtuţile morale, iar spre fericirea cerească duce calea indicată de credinţă şi biserică. Predomină ideea despre independenţa menirii pămînteşti a omului, cerinţa adresată bisericii de a se dezice de pretenţiile la puterea laică ("Despre monarhie"). Cea mai valoroasă calitate morală proprie omului este, după Dante, libertatea acţiunii. Doar beneficiind de libertate omul este capabil să-şi îndeplinească misiunea lui pe pămînt. Anume libertatea şi este chezăşia responsabilităţii morale a perso-

nalității pentru tot ce se petrece în lume. "Comedia Divină" este pe drept un imn închinat libertății şi demnității omului.

De rînd cu Dante deschizător al Epocii Renaşterii este şi ***Francesco Petrarca*** (1304 – 1374) – mare poet italian, socotit "primul umanist".

Renăscînd genul antic al epistolelor, Petrarca a scris sute de mici tratate în probleme de morală, politică, literatură, contribuind astfel efectiv la formarea unei intelectualități noi, umaniste. Petrarca cunoştea la perfecție literatura, istoria, filozofia şi mitologia antică, era posesorul uneia dintre cele mai bogate biblioteci ale timpului său, bilbiotecă ce conținea operele autorilor clasici. Această cultură era incompatibilă cu scolastica medievală, pe care Petrarca a criticat-o pe parcursul întregii sale vieți, declarîndu-se ignorant în ştiința dogmatică scolastică.

Noblețea omului provine nu din născare, ci din meritele proprii. "Sîngele e de aceeaşi culoare. Omul cu adevărat nobil nu se naşte cu suflet mare, dar şi-l face prin faptele sale", – spunea Petrarca.

Interesul primordial al lui Petrarca, exprimat în scrierile sale "Despre bărbații iluştri" (1338), "Secretul" (1342 – 1343), "Despre viața solitară" (1346 – 1366), "Asupra ignoranței proprii şi a multora" (1367 – 1370) etc., precum şi în opera lui fundamentală *"Cancionierul"* (1336) îl constituie lumea lăuntrică a omului – "natura omului", "natura umană". Petrarca, ca şi Dante, socoate că omul pentru faptele sale bune este destoinic de proslăvire aici pe pămînt şi că nu se poate de respins slava lumească pentru cea cerească. Grijile lumeşti sunt datoria primordială a omului şi ele nu pot fi aduse în jertfă fericirii de apoi. Pentru a fi slăvit în timpul vieții este nevoie de mari eforturi, de multă muncă, de aceea Petrarca susține că dreptul de a se îngriji de slavă aici pe pămînt este totodată şi o datorie a omului.

Un contemporan şi prieten al lui Petrarca a fost ***Jovanni Boccacio*** (1313 – 1375), care de asemenea a criticat vehement misticismul şi ascetismul medieval. În lucrarea sa *"Decameron"* Boccacio ia în derîdere preoţimea amorală, ipocrită, dvorenimea trîndavă şi proslăveşte mintea, isteţimea, energia clocotindă şi viaţa activă a orăşeanului de tip nou.

Un alt reprezentant al umanismului este ***Lorenzo Valla*** (1407 – 1457) socotit de mulţi cercetători cel mai profund cugetător şi cel mai acut critic istoric de la începuturile Renaşterii. În cartea sa *"Despre plăcere"* ("De voluptate"), Valla critică morala renunţării, cea stoică şi cea creştină. El reabilitează plăcerea, dovedindu-i necesitatea organică. Plăcerea, susţinea Valla, este binele ce provine din desfătarea trupului sau sufletului. Pornind de la teza despre identitatea lui Dumnezeu cu natura, umanistul italian susţine că natura dumnezeiască este binevoitoare (binefăcătoare) faţă de om. Se ştie că cea mai naturală însuşire a omului este simţul autopăstrării. Dar cel mai bine îndestulează acest simţ, adică protejează viaţa, plăcerile. De aici Valla face concluzia că tendinţa spre plăceri este o cerinţă a naturii şi, deci, plăceri amorale nu sunt. Este virtuos totul ce provoacă omului plăcere, satisfacţie, desfătare. Valla manifestă în concepţia sa şi un individualism bine conturat. El menţiona că interesele altor oameni sunt secundare – ele trebuie luate în vedere numai în măsura în care au tangenţă cu interesele şi plăcerile proprii.

Capacitatea de perfecţionare a omului prin intermediul unei activităţi multilaterale este manifestarea supremă a demnităţii umane. Aceste gînduri le găsim în concepţia umanistului italian ***Jonazzo Manetti*** (1396 – 1459), care în operele sale accentuează frumuseţea şi măreţia omului, superioritatea lui faţă de întreaga lume a obiectelor însufleţite şi neînsufleţite. Omul este cununa creaţiei lui Dumnezeu, nu în zadar grecii antici numeau omul *microcosmos* – reflectarea

frumuseții şi armoniei Universului. Drept dovadă a demnității şi măreției omului servesc ştiințele şi meşteşugurile, precum şi artele. Dumnezeu l-a "creat pe om cel mai frumos, cel mai generos, mai puternic şi, în sfîrşit, cel mai rezistent"[1] – scria Manetti. Idealul de om al umaniştilor este omul activ care îmbină armonios cele mai bune calități fizice şi morale: măreția minții şi sufletului cu perfecțiunea corpului.

De la sfîrşitul secolului al XV-lea umanismul capătă o răspîndire tot mai largă şi în alte țări ale Europei de Apus (de rînd cu Italia). Acesta este aşa-numitul "umanism de nord", unul dintre cei mai de vază reprezentanți ai căruia este ***Deziderius Erasmus Rotterdamus*** (1469 – 1536) (pseudonimul literar al lui Gerchard Gerhards) – vestit scriitor, filozof şi teolog. Erasmus a trăit şi a activat în Olanda, Anglia, Franța, Italia, Elveția, Germania, lucrările şi le scria în limba latină. A fost elev al lui Lorenzo Valla şi prieten cu cunoscutul utopist şi umanist englez Tomas Morus. Avea o popularitate extraordinară. Cei mai vestiți savanți şi scriitori, monarhi şi slujitori ai culturii socoteau drept mare cinste să întrețină corespondență cu "oracolul Europei", socotindu-l întruchiparea înțelepciunii. Operele lui principale sunt "Despre liberul arbitru" (1524), "Protectorul" (1526 – 1527), "Instruirea principelui creştin" (1516), "Pumnalul militarului creştin" (1502) etc., cea mai vestită fiind *"Elogiul prostiei"*, scrisă în 1509 şi publicată în 1511 la Paris, operă ce a fost reeditată în timpul vieții autorului de peste 40 de ori în majoritatea limbilor europene.

Toate relele din societate, precum sunt egoismul şi nedreptățile conducătorilor, mizeria poporului, abuzurile şi corupția clerului, pedantismul filozofilor etc., provin, conform convingerii lui Erasmus, din ignoranță. Doar răspîndirea

[1] *Ревякина Н.В.* Op. cit., p. 64.

ştiinţei poate îndrepta aceste rele. În vestita sa lucrare "Elogiul prostiei" el menţiona că anume prostia cu cele două surate ale ei – linguşirea şi îngîmfarea – conduc lumea şi împiedică instaurării în societate a sincerităţii, onestităţii, principialităţii şi altor virtuţi. Erasmus ironizează ingenios amoralitatea curtenilor, ignoranţa clerului, care se aseamănă cu "o mlaştină ciumoasă" şi care îi declară eretici şi îi ard pe rug pe toţi acei ce nu le intră în voie. Papa de la Roma poate trăi liniştit doar pe baza ignoranţei, a prostiei mulţimii. Postul său Papa şi-l menţine doar cu ajutorul sabiei, otrăvii şi minciunii.

Erasmus este un adversar convins al scolasticii, raţionamentele căreia despre lume le declară inutile şi deşarte. Sistemul său filozofic, opus scolasticii, el îl numeşte "filozofia lui Christos", filozofia creştină. Erasmus consideră că filozofia trebuie să coboare din cer pe pământ, adică să se ocupe de problemele existenţei umane. Esenţa adevărată a creştinismului constă în respectarea legilor iubirii şi caritătii şi nicidecum în diferite ritualuri formale. Creştinismul este declarat de către Erasmus ca continuator al celor mai bune tradiţii ale culturii antice, ale valorilor morale ale antichităţii. O astfel de concepere a creştinismului îl situează pe Erasmus în fruntea unei noi orientări a umanismului, numită "umanism creştin". Lumea a fost creată frumoasă şi bună, frumoşi şi buni au fost creaţi şi oamenii şi fapta lui Christos constă anume în a restabili, a renaşte această natură iniţial bună. Anume pentru om, care este "o fiinţă vie nobilă", Dumnezeu a creat acest minunat mecanism al lumii, susţinea Erasmus în opoziţie cu Luther – întemeietorul Reformei în Germania, care socotea că datorită căderii în păcat omul e vicios şi nu se poate salva singur. Dimpotrivă, pentru Erasmus virtuţile creştine se pot realiza doar prin intermediul unei vieţi active, creatoare, bazate pe libertate şi echilibru sufletesc, bunul simţ, năzuinţă spre pace, cumpătare şi cultură. Prin concepţia

sa Erasmus tinde să elibereze creştinismul de formalism şi scolastică şi să-l reducă la esența lui pur umanistă.

Unul dintre primii şi cei mai de vază umanişti francezi este ***Fransois Rabelais*** (1484 – 1533). În romanul satiric *"Gargantiua şi Pantagrueli"* Rabelais supune unei critici aspre viciile societății feudale, menționînd că clericii, călugării şi scolaştii sunt principalii sugrumători ai libertății gîndirii şi propovăduitori ai moralei ipocrite. Fiind medic, zoolog, botanist şi geograf, cunoscător profund al literaturii antice, Rabelais este un adept energic al iluminismului, propagă necesitatea răspîndirii atît a cunoştințelor umanitare, cît şi, mai ales, a ştiințelor naturii. Idealul social al lui Rabelais este o comunitate liberă, umană, în care toți oamenii ar poseda o cultură înaltă, ar şti să citească, să scrie, să cînte, să posede instrumente muzicale, să vorbească în cinci-şase limbi, să compună poezii.

Un contemporan mai tînăr al lui Rabelais este ***Pierre Ramee*** (Petrus Ramus) (1515 – 1572) – ilustru umanist, filozof şi logician. A dus o luptă aprigă împotriva scolasticii, susținînd prioritatea rațiunii față de autoritățile dogmatizate. El pleda pentru elaborarea unei metode cu adevărat ştiințifice de cercetare, metodă bazată pe analiza sufletului uman şi a "înțelepciunii fireşti" a acestuia.

În sec. al XVI-lea, în legătură cu Reforma protestantă, războaiele civile "religioase", înăsprirea relațiilor naționale, sociale, politice, se schimbă şi caracterul umanismului european. Are loc o aprofundare a conceperii omului şi a raportului lui cu natura. Accentul se pune pe analiza lumii lăuntrice a omului. Omul nu mai este privit ca veriga principală în lanțul creației, ca "cunună a creației", ci ca o ființă naturală vie ce nu este nici mai presus, nici mai prejos ca altele. Se produce o înlăturare a antropocentrismului – atît a celui creştin, cît şi a celui umanist. Omul este reîntors naturii şi încetează de a mai

fi centrul Universului. Aceste idei le găsim bine conturate în concepţia filozofică a gînditorului francez ***Michele Montaigne*** (1533 – 1592). "Cine i-a insuflat omului că această mişcare minunată a bolţii cereşti, această lumină eternă ce se revarsă din aştrii care se mişcă maiestuos deasupra capului său, acest ropot groaznic al mării neţărmuite – că toate acestea sunt create şi există de atîtea secole doar pentru el, pentru confortul şi serviciul lui ?" – scrie Montaigne în opera sa principală *"Eseuri"* (1580)[1]. Tot aici el tratează întrebarea despre legile moralităţii umane. Montaigne se declară împotriva teoretizărilor deşarte în problemele etice, teoretizări ce sunt străine vieţii de toate zilele. Învăţătura despre morală trebuie să se constituie pe baze naturale, ale analizei atente a retrăirilor sufleteşti ale omului. "Eu aş naturaliza ştiinţa tot aşa, cum ei scientizează natura" – spunea el.[2] La baza conceptului etic al lui Montaigne se află recunoaşterea unităţii dintre corp şi suflet, a binelui şi fericirii omului ca un tot integru. Omul nu poate să se desprindă de acţiunea legii unice pentru tot ce există – legii vieţii şi morţii. De aceea moralitatea trebuie să fie orientată spre determinarea unei conduite juste, raţionale aici, pe pămînt, pe parcursul întregii vieţi. Virtutea constă în capacitatea "de a-ţi trăi viaţa bine şi în conformitate cu toate legile naturale", în a-ţi realiza cum trebuie menirea de om. Ascetismul este contrar naturii. Delectările, plăcerile cu care l-a înzestrat pe om natura–mamă sunt declarate de Montaigne legitime şi fireşti. Dar plăcerea înseamnă, în primul rînd, folosirea rezonabilă de toate bunurile vieţii: "Socot că a neglija (a ignora) plăcerile naturale este tot atît de greşit ca şi a te deda lor prea înflăcărat",[3] – scria Montaigne.

[1] *Монтень М.* Опыты, в 3-х книгах. М.-Л., 1957 – 1960. Vol. II, p. 141.
[2] Ibidem, vol. III, p. 190.
[3] Ibidem, p. 407.

§ 2. Neoplatonismul şi aristotelismul

Neoplatonismul în Epoca Renaşterii este reprezentat de către Nicolaus Cusanus şi Academia Platoniană din Florenţa.

Filozoful german ***Nicolaus Cusanus*** /Nicolaus Chripfs sau Krebs (1401 – 1464) s-a născut în localitatea Kues pe rîul Mozel, de unde îşi trage numele de Cusanus. Îşi face studiile la Universitatea din Heidelberg, apoi după un an trece la facultatea de drept din Padova, iar mai tîrziu – la Universitatea din Kioln, unde dominau tradiţiile neoplatonismului medieval. Lucrările principale ale lui sunt: *"Despre ignoranţa conştientă"* (1440), *"Despre origine"* (1447), *"Idiotul"*, *"Apologia ignoranţei conştiente"* (1449), *"Despre înţelepciune"*, *"Despre experienţă"*, *"Despre vînătoarea după înţelepciune"* (1463), *"Despre apogeul contemplării"* etc.

N. Cusanus este un cugetător ce a activat la răscrucea dintre Evul mediu şi Epoca modernă, în perioada de tranziţie de la scolastică la umanism şi ştiinţa nouă. De aceea şi concepţia lui este intermediară între teologie şi filozofie, reprezintă o împletire a elementului religios cu cel ştiinţific. Problema centrală a filozofiei lui Cusanus este raportul dintre Dumnezeu şi lume, Univers. El raţionează asupra acestor probleme în mod filozofic, de pe poziţii panteiste. Cusanus susţine teza: "Dumnezeu este în toate lucrurile, precum şi lucrurile sunt în el". Dumnezeu este începutul, entitatea ce include în sine toată existenţa potenţială şi actuală, Dumnezeu este "totul în tot" (ca la Anaxagora), el cuprinde toată existenţa, întruchipînd cauza şi esenţa lumii. Lumea se conţine în Dumnezeu, Dumnezeu cuprinde în sine lumea – acesta este panteismul lui Cusanus.

Deci Dumnezeu este conceput de Cusanus ca un început, o entitate unică infinită şi totodată ca esenţă a tot ce există. În acest mod el depăşeşte închipuirile antropomorfe despre

Dumnezeu, personificarea lui, caracteristice pentru scolastica medievală, punînd problema despre Dumnezeu ca o problemă pur filozofică: despre coraportul dintre lumea finită, dintre obiectele finite cu esența, entitatea lor infinită.

În prima carte a lucrării "Despre ignoranța conştientă" Cusanus constată că rațiunea omenească este finită şi deci nu-l poate cuprinde pe Dumnezeu, care e infinit. Orice noțiune ce-i vine-n minte omului presupune o noțiune opusă. Deci toate noțiunile pe care e capabilă să le creeze mintea omenească sunt finite, Dumnezeu, însă, este infinit. De aici Cusanus face concluzia că, datorită capacității mintale a oamenilor de a crea doar noțiuni, idei finite, mărginite de contrariul lor (bine – rău, etern – trecător, mişcare – stagnare etc.), ei sunt sortiți la ignoranță, adică nu-l pot cunoaşte pe Dumnezeu (identificat cu esența lucrurilor). Dar, spune Cusanus, aceasta este o ignoranță activă, deoarece cu cît ea va fi mai conştientă de incapacitatea sa, cu atît noi, oamenii, ne vom afla mai aproape de adevăr.

Universul este creația lui Dumnezeu şi, totodată – sălaşul lui Dumnezeu. Dumnezeu este imanent lumii, "el este într-un fel absolut în tot ceea ce este într-un fel restrîns". Procesul de trecere de la Dumnezeu la lume, adică de creare a lumii este prezentat de Cusanus ca o "desfăşurare" din Dumnezeu a tot ce se conține "restrîns", "închis" în el. Crearea lumii este reprezentată ca o "autodesfăşurare" a absolutului, potența creatoare a lui Dumnezeu rămînînd inepuizabilă.[1] Tot aşa cum linia dreaptă este rezultatul desfăşurării punctului, timpul – al desfăşurării clipei, mişcarea – al desfăşurării repaosului, lumea este o desfăşurare a propriei esențe, comprimate în Dumnezeu.

Din identificarea lumii, a Universului cu Dumnezeu

[1] *Николай Кузанский*. Избранные философские сочинения. – М., 1937, p. 294, 295.

Cusanus decide că Universul n-are margini, că Pământul nu este centrul Universului (centrul este Dumnezeu), că circumferința Pământului nu reprezintă o sferă de stele nemişcate (cum susțineau scolaştii). Pământul şi stelele nu sunt imobile, ele se află într-o necontenită mişcare, susținea Cusanus. Aceasta a fost o tentativă îndrăzneață de a combate reprezentările tradiționale geocentrice despre lume.

Lumea, Universul este cea mai măreață creație a lui Dumnezeu. Frumusețea lumii, ce se manifestă în "coeziune universală a tot ce există", ne demonstrează măiestria lui Dumnezeu, care în procesul creației a folosit matematica, geometria, muzica, astronomia etc. – toate ştiințele şi artele pe care le folosesc oamenii atunci cînd studiază raporturile dintre lucruri, elemente şi mişcări.[1] Cea mai superioară şi mai măreață creatură a lui Dumnezeu este omul. Natura omului este un microcosmos, ea este o "perfecțiune absolută" identică cu divinitatea. Dar în fiecare om concret această natură, această esență perfectă se manifestă doar parțial, sub diferite aspecte. O manifestare deplină a naturii divine a omului este posibilă numai în fiul lui Dumnezeu – Christos.

Rațiunea, mintea omului este o "imagine nobilă a lui Dumnezeu" ce posedă capacitatea de a cunoaşte lumea exterioară – "cartea divină", în care Dumnezeu se destăinuieşte. Procesul de cunoaştere, spune Cusanus, porneşte de la senzații care, fiind analizate cu ajutorul imaginației şi rațiunii, permit intelectului să creeze noțiuni. Cunoaşterea este concepută de el ca un proces de ascensiune de la cunoaşterea obiectelor finite spre cunoaşterea esențelor lor infinite, esențe divine în care "contrariile coincid". Dar nici senzațiile şi nici rațiunea nu pot face posibilă cunoaşterea "coincidenței contrariilor", aceasta fiind accesibilă doar intuiției intelectuale.

[1] *Николай Кузанский*. Op. cit., p. 106.

Procesul de cunoaştere este infinit. Raţiunea este tot atît de aproape de adevăr, precum poligonul înscris într-o circumferinţă de această circumferinţă, dat fiind că cu cît mai mare este numărul de laturi ale poligonului înscris cu atît mai mult el se apropie de circumferinţă, dar niciodată nu se transformă în ea. Prin această analogie Cusanus exprimă ideea despre caracterul infinit al cunoaşterii, combătînd astfel teza scolasticii medievale despre posibilitatea dobîndirii unor cunoştinţe absolute.

În concluzie vom menţiona că în concepţia lui Cusanus este puternic conturată valoarea personalităţii, valoarea omului conceput ca microcosmos, fapt ce îl caracterizează pe acest gînditor ca pe un adevărat reprezentant al Renaşterii. În locul credinţei oarbe Cusanus utilizează procedee matematice de demonstrare a esenţei lui Dumnezeu şi a Universului. Conceperea Universului ca infinit potenţial, spre deosebire de Dumnezeu ca infinit absolut, a fost reluată de către R. Descartes pentru demonstrarea infinităţii Universului.

Ideile neoplatonismului în Epoca Renaşterii au fost dezvoltate şi de Academia Platoniană din Florenţa în frunte cu ***Marsilio Ficino*** (1433 – 1499).

Marsilio Ficino un om mic de statură, aproape ghebos, era totodată foarte energic, erudit, personalitate de cultură excepţională şi un mare prestigiu moral. El a tradus operele lui Platon (1477), ale lui Plotin (1485) şi ale altor platonieni în latină şi le-a însoţit cu comentarii, intenţionînd să armonizeze ideile platonice cu concepţia creştină. În lucrările *"Religia creştină"*, *"Teologia platoniană"*, *"Despre viaţă"*, *"Scrisori"* etc. Ficino afirmă că filozofia nu este o "slujitoare a teologiei", ci o "soră" a religiei. Filozofia trebuie să substituie teologia, fiind, în viziunea lui, "o religie savantă", capabilă să dezvăluie adevărurile eterne ale credinţei. Astfel, el socotea că neoplatonismul este un schimb destoinic al teologiei scolastice.

În centrul atenţiei filozofiei lui Ficino se află problema coraportului dintre Dumnezeu şi natură, Dumnezeu şi om. Dumnezeu a făurit lumea care, după părerea lui Ficino, respectă următoarea ierarhie: treapta superioară este Dumnezeu, apoi urmează raţiunea îngerească, după care – sufletul Universului şi cea mai inferioară treaptă – lumea materiei. Dumnezeu este cauza primordială şi izvorul existenţei, el cuprinde în sine totul. Dumnezeu este identic cu "natura universală a lucrurilor". Luminată de emanaţia divină, raţiunea îngerească "fixează formele lucrurilor care urmează a fi create", reprezentînd astfel o "lume a ideilor", "o începere a formelor" – o primă întruchipare a Cosmosului. Raţiunea îngerească pe baza ideilor creează sufletul Universului – cauza vieţii şi mişcării Cosmosului, a tuturor lucrurilor. Aici la Ficino este vorba despre automişcarea Cosmosului. Sufletul Universului creează lumea materială. Între creator şi creaţiile sale există o continuă legătură, un curent continuu – Iubirea, care reprezintă cauza principală ce transformă Haosul în Cosmos. Iubirea, această forţă magică, acţionează în întreg Universul: magnetul atrage fierul, Luna mişcă apele, Soarele îndreaptă florile şi frunzele spre el etc. În lume Iubirea se manifestă în formă de Frumuseţe. Lumea este cea mai frumoasă creaţie a lui Dumnezeu, existenţa ei este o plăcere. Prezenţa continuă a lui Dumnezeu în lume se manifestă prin lumina care se revarsă peste tot. Aşadar, lumea, în viziunea neoplatonienilor florentinieni, nu este o negare a lui Dumnezeu sau treapta inferioară a creaţiei lui, ci, dimpotrivă, lumea este imaginea minunată a lui Dumnezeu deschis cunoaşterii.

Omul este conceput de Ficino ca o cunună a creaţiei, ca "natură superioară". Omul poate să-şi supună, să dirijeze atît natura vie, cît şi natura moartă; el este singurul care are capacitatea de "a se cîrmui pe sine însuşi", "a-şi conduce familia, a întemeia statul, a domni peste popoare şi întreaga

rotaţie pămînteană”.[1] Cea mai importantă trăsătură a omului este tendinţa spre libertate. Fiind născut să domnească, omul nu poate suferi robia. Prin capacitatea sa de a cunoaşte natura, mişcarea aştrilor cereşti, de a calcula şi chiar prevedea această mişcare omul se aseamănă cu Dumnezeu.

Un adevărat imn omului liber este şi creaţia unui alt membru al Academiei Platoniene din Florenţa – ***Giovanni Pico della Mirandola*** (1463 – 1494). Pico della Mirandola – unul dintre cei mai învăţaţi oameni ai timpului, devine celebru prin publicarea în a. 1486 a 900 de teze asupra unor subiecte din diferite domenii ale ştiinţei în care se conţine, de fapt, esenţa concepţiei sale filozofice. În calitate de introducere la aceste teze el a scris tratatul “Despre demnitatea omului” în care a elogiat forţa creatoare a omului şi năzuinţa acestuia de a cunoaşte tainele Universului.

Pico a respins astrologia, care concepea omul ca pe un rob al predestinaţiei cereşti. Personalitatea umană este liberă, susţinea el. Corpurile cereşti nu au nici o influenţă magică asupra omului; viaţa lui decurge doar în dependenţă de raporturile naturale. Dumnezeu i-a dat posibilitate omului singur să-şi aleagă înfăţişarea şi locul în ierarhia esenţelor. Animalele moştenesc prin ereditate însuşirile lor, zeii se nasc perfecţi şi numai omul poate să-şi făurească soarta după placul său. Datorită acestui fapt, omul poate să se ridice pînă la stele şi îngeri, pînă la asemănarea cu zeii, dar poate şi să decadă, să se înjosească pînă la starea animalică. Libertatea de a alege stă la baza oricărei fapte, precum şi la baza aprecierii ei morale. Natura omului, menţionează Pico, este în permanentă devenire şi rezultă din alegerea făcută de sine stătător, conştient şi cu înalt simţ al responsabilităţii. Omul

[1] *Ficino M.* Theologie platonicienne de l’immortalité des āmes.– Paris, 1964-1970, vol. II, p. 225-226.

"fortunae suae ipse faber" – este făuritorul propriei sale soarte, propriei sale fericiri – această maximă a lui Pico della Mirandola exprimă laconic esența concepției lui filozofice.

Aristotelismul din Epoca Renaşterii este reprezentat cel mai amplu în creația lui ***Pietro Pomponazzi*** (1462 – 1525). Pomponazzi a absolvit Universitatea din Padova unde un timp a predat filozofia, trecînd din 1512 la Universitatea din Bologna. Operele principale ale lui P. Pomponazzi sunt: *"Despre imortalitatea sufletului"* (1516), *"Despre cauzele fenomenelor naturale"* (1520), *"Despre fatum, liberul arbitru şi predestinație"* (1520) etc. Fiind un peripatetician convins, recunoscut drept căpetenia aristotelicilor moderni, Pomponazzi nu urma totuşi orbeşte filozofia Stagiritului; el era capabil să se dezică de la acele teze ale lui Aristotel care veneau în contradicție cu datele experimentale sau cu argumentele rațiunii. O teză îndrăgită de Pomponazzi era maxima lui Socrate: "Eu ştiu numai aceea că nu ştiu nimic". El nu dogmatiza autoritățile, putea să-şi permită la lecții să spună că Filozoful (adică Aristotel) şi Comentatorul (adică Averroes) erau oameni şi, deci, puteau să greşească. Despre Toma d'Aquino Pomponazzi spunea că raționamentele acestuia sunt "false, imposibile, mai degrabă amăgeli şi rătăciri, decît rezolvare a problemei", "aiureli şi amăgeli copilăreşti".

Una dintre problemele filozofice cele mai actuale ale timpului era corelația dintre credință şi rațiune. Pomponazzi o rezolvă de pe pozițiile teoriei "adevărului dublu". Pentru filozofie adevărul este cel căpătat pe calea cunoaşterii raționale, bazate pe senzații. Religia, însă, nu-i "nici adevărată, nici falsă", ea reprezintă un regulament util pentru a menține moralitatea în poporul simplu, are menirea perfecționării morale a oamenilor, şi nicidecum cunoaşterea lumii şi furnizarea datelor despre ea. Pomponazzi se manifestă ca adept perseverent al independenței filozofiei de teologie.

Raţionamentele de ordin gnoseologic ale lui Pomponazzi sunt în mare măsură similare cu ale lui Aristotel. Ambii gînditori menţionează imposibilitatea existenţei gîndirii fără corp, fără senzaţii şi reprezentări. Raţiunea este "nedespărţită de materie", "inseparabilă de corp" – scria Pomponazzi. Bazîndu-se pe aceste teze, el neagă nemurirea sufletului. Sufletul e muritor ca şi corpul, ele sunt nedespărţite. Dar negarea nemuririi sufletului putea cauza decăderea moralităţii. Pomponazzi susţine tocmai contrariul. Sistemul etic bazat pe frică în faţa pedepselor nu poate fi socotit nici pe departe desăvîrşit. Doar ştiind despre faptul că şi sufletul e muritor, omul va practica binele în mod dezinteresat, fără a mai aştepta răsplata sau pedeapsa în viaţa de apoi şi astfel se va ridica la cele mai înalte culmi ale moralităţii.

Dar dacă nu există viaţa de apoi, atunci care este sensul vieţii omului ? Poate oare el fi fericit ? Oare aflînd că este muritor, omul nu va fi mai nefericit decît orice animal ? Răspunzînd la aceste întrebări ale oponenţilor săi, Pomponazzi menţiona că prioritatea omului constă nu în nemurire, ci în capacitatea de a cunoaşte şi de a poseda virtuţile. Virtutea trebuie preferată pentru ea însăşi, deoarece în însăşi virtutea se conţine răsplata, tot aşa precum cea mai straşnică pedeapsă pentru păcate şi infracţiuni este însuşi viciul. În viaţa cotidiană este posibilă fericirea; ea constă în virtuţile oamenilor, în binele lor.[1]

Pomponazzi cerea ca toate fenomenele neînţelese, stranii, misterioase să fie explicate reieşind din cauze naturale. El nega existenţa îngerilor şi demonilor, cu atît mai mult posibilitatea lor de a contacta cu lumea materială. Minunile pe

[1] Pentru ideile ce negau nemurirea sufletului lucrarea lui Pomponazii "Despre imortalitatea sufletului" a fost de nenumărate ori aspru criticată şi arsă public pe rug în Veneţia.

care le săvîrşesc diferiţi vrăjitori, profeţi ş.a. pot fi explicate, spunea el, prin proprietăţile curative ale unor plante, minerale, vapori, precum şi prin specificul psihicului uman, capacităţii lui de receptibilitate, forţei de imaginaţie. Aşadar, toate minunile au "cauze naturale".

Una dintre principalele idei ale concepţiei filozofice ale lui Pomponazzi este ideea determinismului cosmic. Lumea întreagă, întreg Cosmosul este guvernat de o legitate naturală necesitatea naturală. Lumea nu are nici început, nici sfîrşit, dar nici dezvoltare: totul a fost, este şi va fi de nenumărate ori. Legea mişcării este circuitul etern, eterna repetare. În lucrarea "Despre fatum, liberul arbitru şi predestinaţie" Pomponazzi neagă existenţa întîmplării şi susţine că în lume domneşte Fatumul (Soarta, Destinul), conceput ca o cauzalitate universală ce determină toate procesele şi fenomenele. Omul este şi el o verigă din acest lanţ de cauze – efecte. Pomponazzi recunoaşte libertatea omului de a alege, posibilitatea de a proceda în conformitate cu propria-i voinţă, dar socoate că voinţa este determinată de "natura umană", iar aceasta – de Fatum. În natura umană se conţine atît tendinţa spre binele suprem, cît şi tendinţa spre rău: deci omul absolut necesar are înclinaţie atît spre fapte bune, cît şi spre fapte rele, ceea ce determină existenţa necesară atît a virtuţilor, cît şi a viciilor.

Fiecare om în parte poartă singur răspundere pentru faptul ce prevalează în comportamentul lui, care aspect – binele ori răul. În aceasta constă libertatea şi totodată responsabilitatea omului. Totuşi se constată, spune Pomponazzi în lucrarea menţionată mai sus, că în lume este mai mult rău decît bine. Răul predomină în natură, în firea umană, în societate. Animalele nimicesc plantele, unele animale servesc drept hrană pentru altele, tot ce-i mai prejos decît omul este predestinat pentru om, care este cea mai nerecunoscătoare fiinţă. În societate guvernează tiranii, virtuţile se întîlnesc

extrem de rar. Poate fi oare compatibilă această stare de lucruri cu predestinația divină? Dacă Dumnezeu a creat lumea şi o guvernează, de ce o face cu atîta cruzime? Dumnezeu l-a creat pe om slab, cu multe intenții păcătoase şi în plus i-a mai pus chiar în față diferite ispite, care îl împing spre păcat. Dumnezeu, scrie Pomponazzi, se aseamănă cu un părinte smintit care şi-a trimis fiul într-o călătorie primejdioasă, dîndu-i însoțitori răi, despre care ştie că-l vor nenoroci. Dacă raționăm în acest mod, spune Pomponazzi, ajungem la concluzia că "nu mai este alt necurat, decît însuşi Dumnezeu". Dumnezeul creştin nu poate fi scutit pentru răul ce există în lume. De aceea, spune Pomponazzi, trebuie să ne dezicem de reprezentările antropomorfe ale lui Dumnezeu şi să-l concepem pe Dumnezeu ca identic cu Destinul (Fatumul), cu Necesitatea ce domneşte în Univers. Aceasta este ideea centrală a teodiceei[1] lui Pomponazzi. Dumnezeu – Destinul este începutul, cauza a tot ce există, izvorul mişcării, dar el nu poate transforma lumea, el singur acționează în mod determinat. Răul în lume există în mod necesar, ca parte componentă a contradicțiilor obiective care asigură armonia şi ordinea în Univers. Pentru Univers nu sunt aplicabile noțiunile "bine" şi "rău", el fiind o "perfecțiune absolută". Dumnezeu – Destinul nu este ceva opus sau străin naturii: "Ceea ce-i fatal este potrivit naturii şi ceea ce-i potrivit naturii este fatal" – scria Pomponazzi. Vedem, deci, că, dezicîndu-se de la reprezentările antropomorfe ale lui Dumnezeu, Pomponazzi înclină spre rezolvarea panteistă a uneia dintre problemele fundamentale ale filozofiei din Epoca Renaşterii – coraportul dintre Dumnezeu şi Lume.

[1] Teodiceea este o doctrină filozofico-religioasă care încearcă să demonstreze că existența răului şi a nedreptății în lume nu neagă bunătatea şi autoritatea lui Dumnezeu.

§ 3. Filozofia naturii

Naturfilozofia sau **filozofia naturii** a fost etapa cea mai superioară de dezvoltare a filozofiei din Epoca Renaşterii. Începînd cu secolul al XV-lea se constituie o nouă concepție despre ştiință. Ştiința nu mai este concepută ca o sumă de cunoştințe absolute, date odată pentru totdeauna şi transmise invariabil din generație în generație (concepția Evului mediu), ci devine un sistem de cunoştințe dobîndite prin observație, experiență şi calcul. Se produce o adevărată revoluție intelectuală. Au loc un şir de mari descoperiri ştiințifice: Medicul André Vésale întemeiază anatomia omului, Michele Servet a descoperit circulația sîngelui, Nicolae Copernic a demonstrat sfericitatea Pămîntului, rotația lui în jurul axei sale, revoluțiile planetelor în jurul Soarelui, care se găseşte în centrul sistemului nostru planetar. Galileo Galilei a demonstrat pe cale experimentală veridicitatea teoriilor lui Copernic şi a stabilit legile gravității universale. Iohan Kepler a demonstrat că orbita corpurilor cereşti este o elipsă şi a calculat timpul revoluțiilor lor. Necătînd la faptul că de la mijlocul sec. al XVI-lea inchiziția îşi restabileşte vremelnic controlul asupra activității ştiințifice (sunt arşi pe rug M. Servet şi J. Bruno, este persecutat G. Galilei etc.), aceste descoperiri au constituit baza dezvoltării de mai departe a ştiinței experimentale.

Pe la mijlocul sec. al XVI-lea tradiția umanistă şi neoplatonismul şcolii lui Ficio cu ideile lor antropocentrice se epuizează şi locul lor îl ocupă filozofia naturii (naturfilozofia). Filozofia naturii se deosebeşte atît prin obiectul de studiu, cît şi prin metodele de abordare a diferitelor probleme filozofice. Înşişi gînditorii se numesc "filozofi naturali", subliniind astfel că ei precaută atît Cosmosul, cît şi omul de pe pozițiile naturii autonome, independent de tradiția teologică şi scolastică.

Un deschizător de drumuri într-un şir de domenii ale

ştiinţei şi artei în această perioadă a fost ***Leonardo da Vinci*** (1452 – 1519) – cunoscut pictor, sculptor, arhitect, medic, inginer, astronom, matematician şi filozof, figură cu adevărat titanică a Epocii Renaşterii. S-a născut în orăşelul Vinci, în apropierea Florenţei. Scrierile pe diverse teme, inclusiv filozofice, le făcea pentru sine (scria cu scris-oglindă). Mai tîrziu operele lui Leonardo da Vinci au fost parţial sistematizate de elevii săi.

Leonardo da Vinci este un adversar înverşunat al scolasticii. El se pronunţă cu fermitate împotriva închinării oarbe în faţa unor autorităţi, fie şi geniale, declarînd că "ştiinţa nu se reduce la autoritatea unor înţelepţi". Un semn al ignoranţei, al pseudoştiinţei, menţionează el, este şi diversitatea şi contrarietatea părerilor, inconsecvenţa în păreri, precum şi "ţipătul" în loc de argumente: "… acolo unde nu ajung argumente raţionale ele sunt înlocuite prin ţipete … De aceea susţinem că acolo unde se ţipă ştiinţa adevărată lipseşte" – scira el.

Pentru Leonardo da Vinci "înţelepciunea este fiica experienţei". Experienţa este poarta prin care putem ajunge la cauza fenomenelor, precum şi la prevederea efectelor. El respinge orişice cunoştinţe care nu se întemeiază pe experienţă. Ştiinţa adevărată are în calitate de condiţie esenţială experienţa.

Leonardo da Vinci este cunoscut ca unul dintre întemeietorii metodei experimentale de cercetare. Este necesar a repeta experimentul de mai multe ori în diferite condiţii cu scopul de a confirma exactitatea şi veridicitatea rezultatelor – menţiona el.

Vorbind despre experienţă şi observaţie ca mijloace sigure de cunoaştere a legilor naturii, Leonardo da Vinci subliniază totodată şi rolul teoriilor ştiinţifice. "Ştiinţa este conducătorul de oşti, practica – soldaţii. Practica trebuie să se bazeze

totdeauna pe o teorie bună”[1], – scria el.

Leonardo da Vinci apreciază înalt rolul şi valoarea ştiinţei în societate. Anume ştiinţa, menţionează el, va permite omului să smulgă secretele naturii şi să pună forţele ei în slujba omenirii. Din toate ştiinţele cea mai importantă este, după părerea lui, matematica. “Nici o investigaţie umană nu poate să fie numită ştiinţă veritabilă dacă nu trece prin demonstraţiile matematice”, scrie el şi declară categoric: “Să nu-mi citească lucrările acel ce nu cunoaşte matematica”.

Scopul cunoaşterii constă în evidenţierea cauzelor şi legităţilor. Legile naturii întruchipează, în viziunea lui Leonardo da Vinci, necesitatea eternă, care şi este “îndrumătorul şi ocrotitorul” naturii. Dumnezeu este conceput de Leonardo da Vinci ca un garant al necesităţii legilor naturii, ca un maestru, un “artist suprem”, un “inventator măreţ” şi “motor iniţial” – forţă creatoare a naturii, izvorul necesităţii din natură. Una dintre cele mai minunate şi mai măreţe creaţii ale lui este omul. Unii oameni, spune Leonardo, pe drept cuvînt pot fi numiţi “Zei tereştri”. Dar sunt şi oameni ignoranţi, adevărate nulităţi, oameni josnici şi răi. Ei persecută înţelepţii, desfăşoară războaie, manifestă cruzime faţă de animale, natură, precum şi unul faţă de altul. Anume din această cauză oamenii buni şi virtuoşi trebuie cinstiţi şi protejaţi, servind drept exemplu de urmat.

La începutul etapei naturfilozofice din Epoca Renaşterii se situează şi filozofia lui ***Bernardino Telesio*** (1509 – 1588). Telesio a studiat în Padova filozofia şi medicina şi a căpătat în 1535 calificativul de doctor în filozofie. Ideile filozofice principale le exprimă în lucrarea *“De rerum natura juxta propria principia”* (1565) (“Despre natura lucrurilor în con-

[1] *Леонардо да Винчи*. Избранные естественнонаучные произведения. – М., 1955, p. 22.

formitate cu propriile ei principii"). Chiar din denumirea lucrării este clară intenţia autorului de a studia natura reieşind doar din propriile ei principii, fără nici un amestec din partea unor teorii scolastice sau chiar şi a celor mai vestiţi înţelepţi antici. La baza studierii naturii, spunea el, trebuie să se afle doar faptele, datele obţinute "prin senzaţii", care ne indică însuşirile reale ale lucrurilor, "principiile lor de bază". Astfel de începuturi, principii sunt, conform părerii lui Telesio, trei: materia, căldura şi frigul.

Materia este veşnică, neschimbătoare, fără însuşiri, pasivă, este "ca şi moartă". Forţele active care-i atribuie materiei viaţă şi mişcare sunt căldura şi frigul. Căldura se iscă din corpurile cereşti, îndeosebi de la Soare, iar frigul este un produs al Pămîntului. Aceste două începuturi se luptă între ele pentru a stăpîni materia ca doi miri pentru mireasă. Materia nu există de sine stătător, ci doar în unitate cu căldura şi frigul. Anume din variatele modificări ale combinării acestor trei începuturi, trei principii se naşte infinita diversitate a lucrurilor. Cel mai important principiu este căldura. Anume ea este cauza mişcării atît în cer, cît şi pe pămînt. Corpurile cereşti se mişcă din cauză că "conform propriei lor naturi" sunt fierbinţi, constau din foc. Deci, pentru mişcarea lor nu este nevoie de nici un "motor iniţial". În acest mod Dumnezeu este scos de către Telesio în afara tabloului fizic al lumii. Dumnezeu a creat lumea, spune Telesio, dar creînd-o el a înzestrat-o cu astfel de însuşiri şi forţe, încît ea poate mai departe să existe independent, sinestătător. De aceea savanţii trebuie să studieze natura reieşind din legităţile ei, independent de actul creaţiei.

Spre deosebire de Aristotel, care socotea că corpurile cereşti constau din "quinto essentia" – esenţa a cincea (eterul), Telesio socoate că substanţa Cerului şi a Pămîntului e una şi aceeaşi, doar că materia Cerului, în special a Soarelui este "mai curată", "mai fină" din cauza căldurii ce o emană aceste

corpuri cereşti. Astfel, în concepţia lui Telesio este înlăturată contrarietatea dintre Cer şi Pămînt.

Spaţiul este conceput de către acest gînditor ca "loc pentru lucruri" ce poate exista independent de lucruri, dar care este condiţia necesară a existenţei lor (ca şi la Aristotel). Timpul de asemenea este condiţia necesară a existenţei şi mişcării lucrurilor. Timpul este obiectiv, nu depinde de mişcarea corpurilor, există independent de ea.

Sunt interesante cugetările lui Telesio despre deosebirea dintre lumea neorganică şi cea organică. Organismele vii, de rînd cu cei trei factori substanţiali – materia, căldura şi frigul, mai au unul – seminţa, susţinea el. Anume în seminţa fiecărui fenomen organic sălăşluieşte "spiritul vital" – o materie fină, rezultată din căldură şi care determină toate funcţiile vitale ale organismului. Atît la animale, cît şi la om însuşirea principală a acestui "spirit vital" sau suflet este sensibilitatea. Dar sufletul oamenilor se deosebeşte de al animalelor; pe lîngă sensibilitate ca mod principal de cunoaştere, el posedă raţiune şi imaginaţie. Telesio îl numeşte "suflet raţional".

De rînd cu "sufletul raţional", care este material, posedă senzaţii şi raţiune şi moare odată cu corpul, omul mai are şi suflet nematerial, etern, inspirat de Dumnezeu. Anume datorită acestui de-al doilea suflet omul manifestă tendinţă spre cunoştinţe, este capabil să dee preponderenţă intereselor comune faţă de cele individuale şi chiar să se jertfească în numele unor scopuri măreţe. Telesio susţinea că acest suflet este studiat de teologie.

Cu toate acestea, Telesio rămîne un sensualist consecvent, convins că cel mai principal şi sigur mijloc pentru cunoaştere sunt senzaţiile.

Prezintă interes şi concepţiile etice ale lui Telesio.

Baza moralității şi spiritualității oamenilor se găseşte în însăşi "natura umană", susținea el. Dat fiind că toate lucrurile şi fenomenele naturii tind spre autopăstrare, anume această tendință – tendință spre autopăstrare – trebuie să constituie principiul de bază al moralei, criteriul virtuților şi viciilor. Virtuțile întreţin vitalitatea omului, tendința lui spre autopăstrare, iar viciile o vătămează, spunea Telesio. Cea mai înaltă calitate morală este omenia, care prescrie să-l iubeşti şi să-l stimezi, să-i porți încredere celui ce-ți răspunde cu reciprocitate. Mai presus de omenie se află sublimitatea – tendința spre cel mai înalt grad de desăvîrşire, perfecțiune, măreție, noblețe şi frumusețe, ceea ce înseamnă tendința spre Dumnezeu. Această tendință este o însuşire a celui de-al doilea suflet al omului – sufletului nemuritor, care crede şi tinde spre Dumnezeu ca spre un bine suprem.

Un mare gînditor al Epocii Renaşterii este şi vestitul astronom polonez ***Nicolae Copernic*** (1473 – 1543). Copernic şi-a făcut studiile la Universitatea din Cracovia – unul dintre cele mai mari centre ale ştiinței astronomice din Europa, unde a studiat dreptul canonic, medicina şi astronomia. Cartea lui Copernic *"Despre mişcările de rotație ale corpurilor cereşti"*, publicată în 1543, în care a fost expusă teoria sistemului heliocentric al lumii, a jucat un rol decisiv în schimbarea concepțiilor filozofice, fundamentînd un nou tablou al lumii, cu totul deosebit de cel precedent, pe care se baza teologia. Epigraful acestei lucrări era renumita frază de la intrarea în Academia lui Platon: "Să nu intre nici unul dintre cei ce nu cunosc geometria". În lucrare se menționa că lumea este sferică şi că centrul mişcării planetelor din sistemul nostru, precum şi centrul întregului Univers îl constituie Soarele, şi nu Pămîntul, cum afirma sistemul geocentric al lui Ptolemeu. "Sfera" stelelor este nemişcată, iar toate celelalte corpuri cereşti posedă mişcare de rotație. Pămîntul de asemenea posedă mişcare de

rotaţie. El se roteşte în jurul Soarelui şi în jurul axei sale.

Heliocentrismul lui Copernic a provocat desacralizarea Cosmosului, revederea fundamentală a tabloului fizic al lumii, răsturnînd contrapunerea dintre Cer şi Pămînt formulată de Aristotel şi folosită de scolastică. Pămîntul nu este deosebit de alte corpuri, ci, dimpotrivă, alcătuieşte cu el un Univers integru. Ulterior teoria lui Copernic a fost dezvoltată în continuare, eliberată de astfel de teze greşite ca amplasarea tuturor stelelor pe o singură "sferă" nemişcată şi a Soarelui în centrul întregului Univers.

Totuşi, adevăratul creator al teoriei heliocentrice este N. Copernic, care a elaborat-o sub toate aspectele şi a fundamentat-o din punct de vedere matematic.

Un apărător fidel şi un continuator al teoriei copernicience a fost ***Giordano Bruno*** (1548 – 1600).

G. Bruno s-a născut în oraşul Nola, nu departe de Neapole. De la naştere îl chema Filipo, dar la vîrsta de 16 ani devine călugăr dominican şi primeşte numele de Giordano. În 1576 se dezice de călugărie, pribegeşte cîţiva ani prin Italia, apoi, fiind învinuit de erezie, fuge în Geneva, de unde peste puţin timp pleacă în Franţa. Aici el ţine prelegeri la universităţile din Tuluza şi Paris şi editează primele sale opere: tratatul *"Despre umbrele ideilor"* şi comedia *"Candelabrul"*. În perioada 1583 – 1585 se află la Londra, ţine prelegeri la Universitatea din Oxford, publică 6 dialoguri dintre cele mai importante din creaţia sa: *"Despre cauză, principiu şi unitate"*, *"Banchetul pe cenuşă"*, *"Izgonirea fiarei triumfătoare"*, *"Despre infinit, univers şi lume"*, *"Despre entuziasmul eroic"*, *"Taina lui Pegas cu anexă măgarului din Killen"*.

În 1585 trece cu traiul la Paris, apoi la Praga, unde publică lucrarea *"160 de teze împotriva matematicienilor şi filozofilor timpurilor noastre"* şi ţine prelegeri la Univer-

sitate. Ulterior mai scrie un şir de lucrări valoroase: *"Despre monadă, număr şi figură"*, *"Despre infinit şi imensităţi"* etc. Fiind invitat de nobilul G. Mocenigo, Bruno se întoarce în 1592 în Italia, dar este trădat Inchiziţiei. A fost ţinut în închisoare 8 ani şi, fiindcă a refuzat să se dezică de ideile sale, în februarie 1600 a fost ars pe rug.

G. Bruno a fost un apărător îndrăzneţ al teoriei heliocentrice a lui N. Copernic, pe care a îmbogăţit-o cu noi concluzii. Universul, susţinea el, este unic, infinit şi nemişcat, umplînd prin sine totul. El nu este creat de nimeni, există veşnic şi nu poate să dispară. Există o infinitate de lumi, care se nasc şi mor, şi doar Universul rămîne etern, cuprinzînd totul în sine. Nici Soarele şi nici Pămîntul nu sunt centrul Universului, deoarece noţiunile de "centru", "sus", "jos" nu pot fi aplicate la Univers, ci doar la lucruri finite în spaţiu şi timp. Ceea ce vedem şi cunoaştem noi este doar o părticică mică din Univers, Pămîntul asemănîndu-se cu un fir de praf în întinsurile nemărginite ale Universului. Nu există o sferă nemişcată a stelelor. După limitele sistemului nostru planetar există o sumedenie de lumi, stelele fiind sori ai altor sisteme planetare. "… există o infinitate de Sori, o infinitate de Pămînturi care se rotesc în jurul sorilor săi la fel cum cele şapte planete ale noastre se rotesc în jurul Soarelui nostru", – scria Bruno. El este un adversar convins al tezei despre "Cerul perfect" şi "Pămîntul imperfect", afirmînd că Universul este unic, Pămîntul şi Cerul constau din aceleaşi elemente şi se supun aceloraşi legi naturale, toate corpurile cereşti fiind componente echivalente ale Cosmosului.

În sistemul nostru planetar, afirmă Bruno, există un şir de planete necunoscute, care încă n-au fost descoperite din cauza îndepărtării lor şi a dimensiunilor relativ mici. În Univers, pe alte planete, există viaţă şi chiar fiinţe raţionale, deoarece viaţa, după cum credea Bruno, este o însuşire proprie întregii materii.

Dar, spunea el, în Univers pot fi cu totul alte tipuri de viaţă şi raţiune, deosebite de cele terestre: “Ar fi o prostie şi o absurditate să credem că nu pot exista alte tipuri de fiinţe, alte tipuri de raţiune decît cele ce sunt accesibile senzaţiilor noastre”.

Un deosebit interes prezintă ideile lui G. Bruno despre ***materie*** şi ***formă***. G. Bruno socotea că toate lucrurile constau din materie şi formă. Dar, spre deosebire de Aristotel, el concepe materia şi forma într-o unitate indisolubilă: forma nu poate exista fără materie. Bruno combate învăţătura lui Aristotel despre materie pasivă, inertă şi formă ca esenţă activă a existenţei, forţă ce determină materia şi o transformă în realitate. Astfel concepută, materia nu este decît o ficţie. Bruno respinge de asemenea şi teoria lui Platon despre idei ca esenţe sinestătătoare, existente în afara materiei, numindu-le “himere şi fraze goale”. Materia, susţine Bruno, este un principiu activ, plin de forţe vitale lăuntrice, ea este “mama lucrurilor naturale” şi are capacitatea “de a crea diverse forme”. Această capacitate este numită de Bruno “spiritul lumii”. Însuşirea principală a “spiritului lumii” este “raţiunea universală”, care şi este “cauza activă generală” – cauza mişcării, activităţilor şi schimbărilor. Astfel, căutînd în interiorul materiei cauza mişcării, respingînd orişice amestec din afară, Bruno face concluzia despre însufleţirea totală a naturii. “Lumea împreună cu toate componentele ei este însufleţită”, – scria el în dialogul “Despre cauză, principiu şi unitate”. Această însufleţire este doar un “principiu vital” şi se transformă în conştiinţă numai în anumite condiţii favorabile, “dacă găseşte un subiect potrivit”. Aşadar, toată materia posedă posibilitatea vieţii şi conştiinţei, care se realizează în dependenţă de circumstanţe. Hilozoismul lui Bruno, exprimat în teza despre însufleţirea generală a naturii, conţine ideea profundă despre automişcarea materiei şi naturii, despre necesitatea de a căuta atît izvorul mişcării, cît şi al vieţii şi al conştiinţei în interiorul naturii.

Materia constă din atomi indisolubili, indivizibili, care alcătuiesc substratul existenţei, unitatea ei substanţială. Fiecare atom posedă aceleaşi capacităţi de mişcare lăuntrică ca şi materia în ansamblu (face comparaţie cu raportul dintre scînteie şi foc, care au însuşiri similare). Materia ca principiu etern şi permanent al tuturor lucrurilor este declarată de către Bruno "divină". Ea se aseamănă cu Dumnezeu, deoarece este cauză fără cauză, nu are nevoie de o cauză exterioară pentru a se mişca şi dezvolta. Această teză panteistă Bruno o desfăşoară mai departe în raţionamentele sale despre Dumnezeu. Dumnezeu nu este un creator al naturii, al Universului ce ar fiinţa în afara lor şi le-ar fi superior. Lumea nu este concepută nici ca o "emanaţie" a lui Dumnezeu. În viziunea lui Bruno, Dumnezeu este identic cu lumea, coincide cu ea, este cuprins în lucruri. Natura este atît de desăvîrşită, încît este "existenţa divină în lucruri".[1] Natura este "Dumnezeu în lucruri". Aşadar, Dumnezeu nu-i contravine lumii materiale ca creator, demiurg, ci reprezintă principiul activ intern al ei, "ordinea lucrurilor", legităţile lor lăuntrice. Urmîndu-l pe Cusanus, Bruno dezvoltă teza despre Univers ca coincidenţă a contrariilor. În Universul unic coincid caldul şi frigul, apariţia şi dispariţia, minimul şi maximul, materia şi forma, Dumnezeu şi natura.

Studierea legilor naturii, evidenţierea lor din vîltoarea de lucruri, evenimente şi fapte mereu schimbătoare este scopul principal al cunoaşterii, menţiona Bruno. La baza cunoaşterii trebuie situată îndoiala: "Cine doreşte să filozofeze, trebuie mai întîi să se îndoiască în toate" – spunea el. Îndoiala este un drept şi o datorie primordială a filozofului. Nu trebuie să te bizui pe părerea majorităţii, nici pe autorităţile antice, nici pe învăţăturile tradiţionale, nici pe dogmele credinţei. Unica autoritate în procesul cunoaşterii trebuie să devină raţiunea şi

[1] *Бруно Дж*. Диалоги. – М., 1949. p. 271.

cercetarea liberă.

Procesul de cunoaştere, după Bruno, porneşte de la senzaţii. Dar datele obţinute cu ajutorul senzaţiilor sunt mărginite, uneori chiar false. Organele de simţ, menţiona el, nu văd infinitul, nu pricep substanţa şi esenţa. De aceea datele empirice au nevoie de o prelucrare raţională. G. Bruno evidenţia ***cinci trepte*** ale cunoaşterii: ***senzaţiile, imaginaţia, raţiunea, intelectul*** sau mintea (mens) şi ***intuiţia*** – cea mai superioară treaptă a cunoaşterii la care are loc contemplarea nemijlocită a divinităţii, adică a esenţei lucrurilor, adevărului absolut. Observăm că treapta a cincea – intuiţia intelectuală, fiind treapta superioară a procesului de cunoaştere, este totodată şi rezultatul logic al evoluţiei acestui proces de la nivelul senzorial (senzaţii şi imaginaţie) la cel raţional (raţiune, intelect, intuiţie).

G. Bruno este un adversar convins al teoriei "adevărului dublu". Adevărul e unul şi el poate fi conceput doar de filozofie "prin intermediul instruirii şi cunoaşterii raţionale, prin forţa activă a minţii". El îi critică aspru pe scolaşti, numindu-i "părinţi ai ignoranţei", care au interzis discuţiile şi au dogmatizat instruirea. Bruno critică biserica catolică, indică influenţa nefastă a religiei asupra umanităţii, ştiinţei, filozofiei, moralei şi politicii. El numea credinţa oarbă "ignoranţă sfîntă" şi "măgărie sfîntă", esenţa căreia constă în înjosirea demnităţii umane, umilirea raţiunii, tendinţa de a transforma ştiinţa într-o slugă a teologiei. Socotind religia absolut inutilă pentru filozofi şi înţelepţi, care sunt capabili să deducă normele morale din dovezi raţionale, Bruno, totodată, nu nega necesitatea ei pentru educarea poporului simplu.

G. Bruno a elaborat un plan de transformare a societăţii, pe care tindea să-l realizeze. Locul religiei şi al bisericii ce domina atunci în societate trebuia să-l ocupe "munca, industria şi arta militară". În societate, spunea el, trebuie să domnească

legea, să nu fie nici o privilegie şi nici o prioritate – să se instaureze egalitatea tuturor oamenilor în faţa legii. Dar Bruno nu aproba metodele violente de lichidare a inegalităţii sociale. El era de părerea că fiecare pătură socială trebuie să-şi aibă locul său şi că cei mai simpli nu trebuie să tindă să se asemene cu cei de neam nobil. Aceasta ar fi o "denaturare a ordinii lucrurilor" care ar duce la instaurarea unei egalităţi animalice, cum se întîmplă în unele state nedezvoltate şi inculte".[1]

Virtutea supremă este munca, activitatea umană, care îl face pe om stăpîn al naturii, îi permite să-şi realizeze pe deplin menirea, să-şi manifeste toate capacităţile. "… Anume de aceea providenţa l-a determinat pe om să acţioneze cu mîinile şi să contempleze cu mintea, pentru ca el să nu contempleze neacţionînd şi să nu acţioneze negîndindu-se".[2] Bruno proslăveşte entuziasmul eroic – jertfirea în numele unui scop măreţ, înfruntarea cu dîrzenie a suferinţelor, lipsa fricii în faţa morţii… Aceste trăsături îl caracterizează pe un filozof adevărat.

Un mare astronom şi fizician, gînditor proeminent de la sfîrşitul Renaşterii a fost ***Galileo Galilei*** (1564 – 1642).

Galileo Galilei şi-a făcut studiile la Universitatea din Piza, unde a studiat medicina, filozofia, matematica şi fizica. În perioada 1589 – 1592 conduce catedra de matematică de la Universitatea din Piza, apoi următorii 18 ani activează la Universitatea din Padova, unde devine un înflăcărat adept şi propagandist al învăţăturii lui Copernic. Lecţiile lui erau frecventate de savanţi din toată Europa. La chemarea marelui duce Cosimo de Medici, Galilei pleacă la Florenţa unde îşi continuă cercetările şi experienţele. Aici scrie cîteva lucrări în care susţine teoria heliocentrică a lui Copernic. Necătînd la interzicerile Inchiziţiei, Galilei nu se dezice de părerile sale şi

[1] *Бруно Дж*. О героическом энтузиазме. – М., 1953, p. 155.
[2] *Бруно Дж.* Изгнание торжествующего зверя. – СПб. 1914, p. 134 – 135.

în 1632 în lucrarea *"Dialoguri despre cele două sisteme principale ale lumii – al lui Ptolemeu şi al lui Copernic"* reia apărarea teoriei coperniciene. Pentru aceasta este predat tribunalului şi în faţa congregaţiei de prelaţi şi cardinali Galilei e obligat să declare: "Eu, Galilei, în al 70-lea an al vieţii mele în genunchi în faţa eminenţelor voastre avînd înaintea ochilor Evangheliile pe care le ating cu propriile mele mîini, abjur, blestem şi detest eroarea şi erezia mişcării Pămîntului". Legenda spune că Galilei după anunţarea sentinţei ar fi rostit "Eppur si mouve" ("Şi totuşi se mişcă").

G. Galilei a făcut un şir de descoperiri ştiinţifice şi inovaţii: termometrul, balanţa hidrostatică, luneta care la început mărea de 3 ori, iar după ce a perfecţionat-o – mărea de 32 ori şi cu care a făcut observaţii şi descoperiri astronomice însemnate: a descoperit 4 sateliţi ai lui Jupiter, inelul lui Saturn, petele şi rotaţia Soarelui în jurul axei sale, fazele planetei Venus. A observat că Luna nu-i netedă, ci, la fel ca şi Pămîntul, are munţi şi mări şi a încercat să măsoare munţii de pe Lună, a determinat că Calea Lactee este un sistem imens de stele. Contemporanii spuneau despre Galilei: "Columb a descoperit un continent nou, iar Galilei a descoperit un Univers nou". Aceste descoperiri confirmau întru totul teoria heliocentrică copernicianã. Galileo Galilei a făcut importante descoperiri în domeniul mecanicii: a stabilit în mod experimental ***legea căderii corpurilor, legea inerţiei, legea compunerii mişcărilor, legea izocronismului micilor oscilaţii ale pendulului matematic,*** a formulat noţiunile de ***viteză*** şi ***acceleraţie,*** a fost primul care a stabilit ***principiul relativităţii***, conform căruia mişcarea uniformă şi rectilinie a unui sistem de corpuri nu se reflectă asupra proceselor ce au loc în acest sistem.

Natura este concepută de către Galilei ca o totalitate de legi obiective, accesibile cunoaşterii prin intermediul experimentului şi al matematicii. Legea universală care domină natu-

ra este legea cauzalității. Totul se întîmplă din cauze necesare.

Universul este infinit, iar materia – veşnică. Primul imbold care a pus totul în mişcare a fost cauzat de Dumnezeu. Dar în continuare natura se dezvoltă conform legilor sale, formînd "ordinea naturală a lucrurilor". Galilei s-a preocupat de analiza structurii substanțiale, renăscînd atomismul. Realitatea vizibilă se reduce la o realitate invizibilă, aceea a atomilor şi a aglomerărilor de atomi, care sunt corpuscule cu întindere şi formă – caracteristici ce pot fi exprimate cantitativ. Toate schimbările în natură au loc în rezultatul mişcării atomilor, asocierii şi disocierii lor, diverselor îmbinări. Însuşirile de bază ale lucrurilor materiale sunt mărimea, forma, cantitatea şi mişcarea, care se desfăşoară conform legilor mecanice. Toate însuşirile sus-numite pot fi exprimate matematic. Acolo unde nu poate fi aplicată matematica, spunea Galilei, se termină ştiința şi începe sfera "denumirilor goale". "Cartea naturii este scrisă în limbaj matematic" – menționa el. Natura are o construcție geometrică, constînd din triunghiuri, cercuri etc., şi pentru a descifra "cartea naturii" trebuie determinate raporturile numerice, matematice dintre părțile ei.

Galilei a supus criticii scolastica dogmatică, precum şi închinarea oarbă în fața prestigiului lui Aristotel. În ştiințele naturii drept punct de reper trebuie să fie "experiența senzorială şi demonstrațiile necesare", accentua el.

Importantele descoperiri în domeniul astronomiei şi fizicii, accentul pe experimentul ştiințific în orişice domeniu de activitate, concepția progresistă despre lume îl situează pe Galileo Galilei în rîndul celor mai mari cugetători ai Epocii Renaşterii.

Totalizînd cele menționate, vom accentua că filozofia Renaşterii a contribuit la formarea unei noi concepții despre om, societate, ştiință, literatură şi artă.

Realizările considerabile în domeniul ştiințelor naturii, re-

luarea moştenirii filozofice antice, înlocuirea tabloului scolastic al lumii printr-un tablou ştiinţific naturalist bine argumentat, elaborarea metodelor de cercetare experimentală a naturii, încrederea în forţele şi capacităţile creatoare ale omului, optimismul social – iată trăsăturile esenţiale ale concepţiei renascentiste despre lume, concepţie ce a constituit o etapă deosebit de interesantă şi valoroasă în istoria filozofiei şi ştiinţei.

§ 4. Filozofia socială

Filozofia socială din Epoca Renaşterii este prezentată de concepţiile social-politice ale lui *Niccolo Machiavelli* (1469 – 1527) şi de utopiile sociale ale lui *Thomas Morus* (1478 – 1535) şi *Tommaso Companella* (1568 – 1639).

Niccolo Machiavelli s-a născut în a. 1469 în familia unui jurist din Florenţa. La vîrsta de 30 de ani îşi începe activitatea politică în guvernul Republicii Florentiene. În 1512, după căderea Republicii din Florenţa şi reinstaurarea domniei Medici, Machiavelli este înlăturat de la viaţa activă politică şi anume în această perioadă scrie cele mai importante lucrări ale sale: *"Principele"*, *"Discursuri asupra primei decade a lui Titus Livius"*, *"Arta războiului"*, *"Istoria Florenţei"* etc.

Obiectul principal de studiu al lui Machiavelli sunt relaţiile umane, istoria apariţiei dezvoltării şi decăderii statelor. Dezvoltarea societăţii, susţinea el, este un proces natural şi legic. Lumea socială cu schimbarea permanentă a formelor de stat, a regimurilor politice, trecerea puterii de la o ţară la alta are totuşi un suport stabil – natura omului, care se supune unor legităţi stabile şi generale. Anume aceste legităţi şi trebuie să devină obiect de studiu, socoate Machiavelli.

Statele apar, se dezvoltă, ating apogeul măreţiei şi puterii pentru ca mai apoi să se destrame. Acest ciclu etern este determinat de acţiunea Destinului care la Machiavelli este

identificat cu Dumnezeu şi cu Necesitatea. Destinul – Necesitatea este o întruchipare a legității din natură.

Omul este silit să acționeze în acest mediu determinat de Destinul – Necesitatea. Succesul activității umane depinde, după Machiavelli, în mod hotărîtor de faptul în ce măsură omul politic va înțelege această realitate, se va putea acomoda la ea, va putea să i se opună. Trebuie recunoscut, spunea Machiavelli, că Destinul e foarte puternic, chiar unii îl cred atotputernic. Dar, socoate el, nu este adevărat că oamenii, cu mintea lor, nu pot schimba nimic în lume, sunt absolut neputincioşi în fața Destinului. Această întrebare, spune el, trebuie rezolvată astfel încît să rămînă loc pentru libertatea voinței noastre. În penultimul capitol al vestitei sale lucrări "Principele" se spune că se poate admite că o jumătate din acțiunile noastre sunt determinate de Destin (Soartă); dar cealaltă jumătate el, Destinul, o lasă pe seama noastră. Libertatea omului constă atît în cunoaşterea profundă a condițiilor, împrejurărilor, ce nu depind de el, cît, mai ales, în tendința de a-i opune mersului fatal al lucrurilor aceste cunoştințe, precum şi în voința, energia, vigoarea, în tot ceea ce Machiavelli numeşte cu un cuvînt setea de succes, aspirația spre scopul scontat. Aşadar, în viziunea lui Machiavelli acțiunea Destinului nu-i fatală, omul se poate împotrivi torentului nestăvilit al soartei. Datoria omului politic este de a afla, a ghici, a înțelege limitele posibilului şi de a activa în concordanță cu timpul. Este fericit acel ce acționează aşa cum o cer împrejurările, – spunea Machiavelli în "Principele". Şi totuşi, înțelepciunea şi prudența sunt insuficiente; pentru înfruntarea Soartei trebuie să ai spirit de luptător, voință, îndrăzneală, capacitate de a supune împrejurările, făcîndu-le să te slujească.

Problema principală care-l preocupă pe Machiavelli în cea mai vestită operă a sa – ***"Principele"***, este găsirea mijloacelor prin care s-ar putea efectua unificarea Italiei, crearea

unui stat centralizat puternic. Numai reorganizată şi unificată Italia îşi va putea redobîndi şi păstra independenţa, – indică Machiavelli în lucrarea sa. De aceea, misiunea Principelui, cel mai înalt obiectiv moral al lui este menţinerea şi consolidarea statului. Machiavelli respinge toate tractatele despre statele ideale şi îşi pune scopul de a da sfaturi practice, capabile să asigure "interesul de stat" în condiţiile realităţii sociale contemporane lui. Unicul criteriu de apreciere a activităţii politice este folosul şi succesul în atingerea scopului – consolidarea Statului. Tot ceea ce duce la întărirea statului este bine, indiferent de metodele aplicate pentru aceasta. Machiavelli îi recomandă Principelui să fie mai degrabă crud decît milos, să insufle supuşilor săi mai mult frică, decît dragoste, să aplice viclenia şi forţa, fiind "vulpe şi leu totodată", pentru a evita toate uneltirile şi a insufla groază duşmanilor.

Pentru a se menţine la putere, Principele trebuie să cunoască bine arta militară, să-şi creeze o armată naţională şi nicidecum să nu mizeze pe armatele mercenare. Doar armata naţională este puternică, deoarece "ştie pentru ce luptă" şi "găseşte totdeauna aliaţi", – menţiona Machiavelli.

Principalul îndrumător al Principelui în activitatea sa trebuie să fie "interesul de stat". Dacă pentru interesul politic sunt necesare şi utile dreptatea, onoarea, jurămîntul, morala etc., el le va respecta. Dar dacă e nevoie în numele interesului de stat, sunt acceptabile şi încălcarea promisiunilor, ipocrizia, tirania, trădarea şi chiar crima politică. Aşadar, principiul vieţii politice declarat de Machiavelli este: "scopul scuză mijloacele". Omul politic poate fi învinuit de faptele sale, dar întotdeauna va fi îndreptăţit dacă rezultatele vor fi bune. Această indiferenţă totală faţă de morală a fost numită ***machiavellism***.

Dar învăţătura politică a lui Machiavelli nu este o

propagandă a amoralului, încălcarea moralei în politică nu este “un scop în sine”. El accentuează doar faptul că normele morale nu trebuie să fie o piedică în apărarea interesului de stat. Principele trebuie "să nu se abată de la bine dacă aceasta e posibil, dar să poată merge pe calea răului, dacă aceasta e necesar".[1] Interesul de stat la Machiavelli nu se reduce la interesul Principelui, acesta este interesul patriei, interesul poporului, interesul naţiunii.

Recomandînd un şir de mijloace politice tiranice şi amorale, Machiavelli totodată îşi manifestă admiraţia şi simpatia sa pentru cele mai mari principii ce stau la baza statelor moderne: dreptatea, libertatea, egalitatea. Dar în condiţiile noastre, spune Machiavelli, nu-i nici o perspectivă de a crea un stat bazat pe “cinste” şi “virtuţi”. Principele lui Machiavelli este un “suveran de tip nou”, care ar putea crea un stat puternic, stat ce cu timpul ar servi ca o punte de trecere de la monarhie la forma republicană de conducere.

Politica este la Machiavelli absolut independentă atît de morală, cît şi de religie. Religia, spunea el, orientează speranţele oamenilor de pe pămînt în ceruri, propagă umilinţa, răbdarea, suferinţa. Aceste principii au slăbit lumea şi au predat-o în mîinile unor ticăloşi.

Machiavelli socotea că religia este necesară pentru stat, ea asigură unitatea poporului, dar, după părerea lui, este necesară o religie cu un caracter absolut nou: ea trebuie să educe vitejia, virtuţile cetăţeneşti, tendinţa spre merite mirene.

Forţa motrice a societăţii este interesul, declară Machiavelli. Cel mai puternic interes al omului este acumularea şi păstrarea averii – a proprietăţii private. “Oamenii mai degrabă uită moartea tatălui, decît destituirea de avere”, – spunea

[1] *Макиавелли Н*. Сочинения. Т. 1. – М-Л., 1934, p. 289.

Machiavelli. Oamenii prețuiesc mult mai mult bogăția, decît onoarea. Pentru Machiavelli omul este rău în esența lui: omul este lacom, fricos, ingrat, fățarnic etc. În societate are loc lupta de clasă datorită ciocnirii intereselor proprietarilor şi a celor ce nu posedă proprietate. Divizarea societății în clase este pentru Machiavelli ceva natural. În lucrarea sa "Istoria Florenței" Machiavelli susține că lupta dintre clase contribuie la progresul societății, la instaurarea libertății în societate. De simpatia lui Machiavelli se bucură poporul, care, după părerea lui, poate fi unicul apărător de nădejde al statului centralizat. Totodată Machiavelli are o atitudine fățiş ostilă față de clasa feudalilor, pe care îi numeşte trîntori, oameni dăunători civilizației.

În condițiile fărîmițării feudale a Italiei, pradă de multe ori trupelor străine, aceste idei erau înaintate. Scopul fundamental urmărit de Machiavelli în activitatea sa practică şi teoretică – asigurarea unui stat centralizat puternic, a libertății şi unității Italiei – corespundea unei necesități istorice obiective. Totodată, raportul dintre întreaga concepție a lui Machiavelli şi "machiavellism" este destul de complicat. Doar cu cît societatea este mai liberă, cu cît politica de stat este susținută de tot mai mulți cetățeni, cu atît mai puțin loc rămîne pentru "machiavellism" în acest stat.

Thomas Morus s-a născut în a. 1478 la Londra în familia unui jurist. A studiat la Universitatea din Oxford (unde pe atunci ținea prelegeri Erasmus din Rotterdam) ştiințele umaniste şi dreptul de a deveni avocat renumit. Ocupă un şir de funcții importante: subşerif al oraşului Londra, cancelar al ducatului de Lancaster, Speaker al Camerei Comunelor, iar în 1529 (după ce în 1521 fusese înnobilat) devine lord cancelar. Dar intră în conflict cu regele Henric al VIII-lea, este învinuit de "trădarea de stat" şi decapitat în 1535. În 1886 Morus a fost sanctificat de biserica catolică, această hotărîre fiind întărită din nou în 1935.

T. Morus s-a manifestat ca bun cunoscător al problemelor economice, ca renumit politician şi mare umanist. În 1516 el scrie renumita sa lucrare *"Cartea de aur"*, pe cît de utilă, pe atît de interesantă, despre cea mai bună organizare a statului şi despre noua insulă Utopia (din greacă *utopia* înseamnă "loc ce nu există").

Lucrarea e scrisă în formă de povestire a unui călător portughez Rafael Hithlodeus despre o ţară nouă unde este instaurată o nouă orînduire statală.

Utopia are atît valoare de critică socială, cît şi de proiect de reorganizare a societăţii. În prima carte sunt supuse unei critici aspre relaţiile sociale din Anglia secolului XVI. În această perioadă – perioada acumulării primitive a capitalului – o dezvoltare considerabilă a căpătat aici industria textilieră. Marii latifundiari deposedau ţăranii de pămînt şi îl transformau în păşune pentru oi, lîna cărora era tot mai întrebată în calitate de materie primă pentru manufacturi. "Oile voastre… de obicei atît de blînde… acum au devenit atît de hrăpăreţe şi nestăpînite că mănîncă chiar şi oameni, strică şi golesc cîmpurile, casele şi ogoarele" – ironizează amar autorul. El critică statul şi demnitarii lui care "îşi văd doar de treburile şi de cîştigurile lor", instituie legi ce permit "să cumpere la cel mai mic preţ munca şi truda săracilor şi să tragă foloase din mizeria lor". Cauza fundamentală a răului social este proprietatea privată. Pe insula Utopia (orînduirea socială a căreia este descrisă în cartea a II-a) nu există proprietate privată. Toţi cetăţenii muncesc. De lucru sunt eliberaţi doar cei ce ocupă posturi de stat şi cei ce s-au consacrat ştiinţei. Ceilalţi se ocupă atît cu meşteşugăritul, cît şi cu agricultura. Orăşenii pleacă pe rînd la sate, aproximativ cîte 40 de bărbaţi şi femei, pe 2 ani şi lucrează acolo la muncile de cîmp. Celor care doresc li se permite să rămînă pe mai mult timp. Copiii de asemenea sunt obişnuiţi cu munca. Ziua de muncă este de 6 ore: 3 ore – de

dimineaţă şi 3 – după masă. Restul timpului utopienii îl închină ocupaţiilor cu ştiinţa, muzica, discuţiile etc. Datorită organizării bune a muncii, pe insulă este belşug în toate. Toată producţia este depozitată şi fiecare primeşte după necesităţi. Casele utopienilor sunt frumoase şi îngrijite, cu 3 etaje, construite din cărămidă, înconjurate de grădini, uşile nu se încuie, cetăţenii se întrec a cui casă şi grădină va fi mai frumoasă.

Forma insulei Utopia, lăţimea şi lungimea, distanţa faţă de continent sunt aproximativ aceleaşi ca şi ale Angliei. În Utopia erau 54 de oraşe, atîtea cîte şi în Anglia, iar Amautoran, capitala insulei vizitată de Rafael, indică aproape fără echivoc Londra.

La baza statului utopian se află familia. Femeilor li se permite să se căsătorească de la vîrsta de 18 ani, iar bărbaţilor– cu 4 ani mai tîrziu. Înainte de căsătorie tinerii apar goi unul în faţa altuia, pentru a se vedea dacă nu este la unul din ei vreun neajuns. Divorţurile sunt interzise, permiţîndu-se doar în caz de infidelitate conjugală sau caracter “greu” al unuia din soţi. Cel vinovat este pedepsit cu interzicerea de a se căsători din nou.

Treizeci de familii aleg un magistrat (filarh), zece filarhi împreună cu cele trei sute de familii aleg un protofilarh, iar toţi filarhii din ţară – două sute, aleg prin vot secret ca Principe un om din patru candidaţi propuşi de popor. Deci, în Utopia este un sistem democratic, funcţiile de stat se aleg de jos în sus şi se reînnoiesc din an în an. Doar Principele este ales pe viaţă (dacă nu devine tiran).

Totuşi în Utopia sunt elemente vădite de despotism, deoarece viaţa oamenilor este strict reglementată (îmbrăcămintea, căsătoria, călătoriile etc.) prin legi, care, cu toate că nu-s multe, dar sunt foarte riguroase şi încălcarea lor se pedepseşte cu severitate.

Infractorii sunt făcuți robi. Robii îndeplinesc lucrul cel mai greu şi mai murdar.

Aurul şi argintul sunt disprețuite pe insula Utopia. Din ele se fac oale de noapte şi lanțuri pentru robi. Celor mai cumpliți infractori li se pun cercuri de aur, inele şi brățări de aur pe mîini, gît, cap.

Utopienii sunt religioşi. Ei cred că sufletul e nemuritor şi că pentru fapte bune îi aşteaptă recompensa, iar pentru fapte rele – pedeapsa. Pînă la venirea lui Hitlodeus pe insulă domnea diversitatea credințelor: unii se închinau Lunii, alții Soarelui etc. Însă după sosirea călătorului portughez care propovăduia creştinismul, mulți utopieni au primit această credință. Alegerea credinței este un lucru personal şi utopienii urmează porunca primului conducător al insulei – Utopus, care nu admitea să se facă nimănui vreun rău ori să se ducă războaie din cauza credinței.

Utopienii urăsc războiul, socot că-i ceva propriu doar fiarelor. Totuşi ei se ocupă sistematic cu pregătirea militară – atît bărbații, cît şi femeile, pentru a fi întotdeauna gata să-şi apere statul sau pentru a ajuta altor popoare să se elibereze de tiranie şi robie. Aşadar, poate involuntar, Morus totuşi justifica politica expansionistă.

Tot ce se face în Utopie se face în scopul asigurării fericirii cetățenilor. Fericirea este concepută de utopieni în spirit hedonist, ca plăceri "cuviincioase", naturale atît ale trupului, cît şi ale spiritului, ca acțiuni "conform îndemnului firii".

T. Morus n-a indicat mijloacele prin care se poate realiza acest proiect de societate ideală. Necătînd la aceasta, utopia socială a lui T. Morus impresionează prin tendința aprinsă a autorului renascentist spre o societate nouă, bazată pe dreptate şi egalitate, care asigură atît fericirea colectivă, cît şi fericirea fiecărui cetățean în parte.

Jiovanni Domenico Campanella s-a născut în a. 1568 în familia unui cizmar din oraşul Stilo din Calabria. Fiind sărac dar dornic de cunoştinţe el intră în 1582 în Ordinul Dominican, se călugăreşte şi primeşte numele **Tommaso**. Dar din cauza criticii îndrăznețe a scolasticii intră în conflict cu autoritățile bisericeşti, călătoreşte prin Florența, Veneția, Padova, Bologna, cîştigîndu-şi existența prin lecții particulare şi ocupîndu-se intens cu ştiința. În 1590 publică lucrarea *"Filozofia demonstrată prin simțuri"*. În 1599 participă la un complot împotriva dominației spaniole în Calabria, fapt pentru care este arestat şi ținut în închisoare la Neapole timp de 27 de ani. Aici scrie lucrările *"Despre monarhia spaniolă"*, *"Cetatea Soarelui"*, *"Apologia lui Galileo"*, *"Patru cărți despre sensul lucrurilor şi magie"* etc. Este eliberat din închisoare în 1626, dar încă doi ani e ținut închis de Inchiziție. În 1630 scrie lucrarea *"Ateismul biruit"*, apoi e nevoit să plece în Florența, unde mai publică o serie de lucrări. Campanella moare în 1639.

În lucrările sale Campanella se pronunță împotriva închinării oarbe în fața oricăror autorități – atît din antichitatea clasică, cît şi din scolastica medievală. El pledează pentru reînnoirea radicală a ştiinței pe baza noilor descoperiri tehnico-ştiințifice ale epocii sale: descoperirile astronomice ale lui Galilei, descoperirile lui Columb, inventarea tiparului etc. Pentru a feri ştiința de intervențiile Inchiziției, Campanella dezvoltă concepția despre *"două cărți"* asemănătoare cu teoria "adevărului dublu" răspîndită în Evul mediu. Există două cărți: Natura şi Sfînta Scriptură. Ambele sunt create de Dumnezeu şi nu se contrazic. Natura poate fi cunoscută de către oameni cu ajutorul senzațiilor şi al rațiunii, studierea naturii fiind obiectul filozofiei şi ştiinței. Sfînta Scriptură are scopul de a-i îndruma pe oameni în credință. Ea este mai accesibilă, mai uşor de înțeles. Astfel, ştiința devine inde-

pendentă de religie şi teologie, decade necesitatea de a coordona teoriile ştiinţifice cu textele biblice.

Baza existenţei o constituie materia, care e unică şi eternă. Dar materia este o substanţă pasivă. Urmîndu-l pe Telesio, Campanella socoate că principiile active sunt căldura şi frigul. În rezultatul interacţiunii acestor două principii cu materia se formează "pămîntul", "aerul", "focul".

Spaţiul este conceput de către Campanella ca un loc gol, o încăpere pentru materie, iar timpul – o continuitate a obiectelor ce apar şi dispar. Izvorul lăuntric al mişcării este căldura – "cauza veritabilă a apariţiei, schimbării şi pieirii lucrurilor". O proprietate universală a lucrurilor este, conform părerii lui Campanella, senzaţia, toate lucrurile simt, Cosmosul e viu. De rînd cu senzaţia, Campanella îi mai atribuie un şir de însuşiri, dintre care cele mai importante, numite primalităţi, sunt puterea, înţelepciunea şi iubirea. Toată lumea şi fiecare particulă a ei constau din putere, înţelepciune şi iubire. Izvorul acestor însuşiri este Dumnezeu, forţa, înţelepciunea şi iubirea căruia determină ordinea şi armonia din Univers. În viziunea lui Campanella, activitatea lui Dumnezeu se limitează cu "marea minune" – crearea lumii şi stabilirea legităţilor ei. Mai departe Dumnezeu nu interacţionează cu natura.

Dar cele mai interesante şi originale sunt ideile social-politice ale lui Campanella, expuse într-un şir de lucrări, cea mai importantă fiind celebra lucrare "Cetatea Soarelui" ("Sivitas Solis") scrisă în 1602 şi editată în 1623. În această operă este expus un program detaliat al reorganizării social-politice a societăţii pe baza instituirii proprietăţii comune şi a muncii conştiente a tuturor cetăţenilor.

Sărăcia, scria Campanella, "îi face pe oameni josnici, vicleni, înşelători, hoţi, vagabonzi, mincinoşi etc. Iar bogăţia – îngîmfaţi, ignoranţi, trădători, bănuitori fără temei, lăudăroşi,

lipsiți de afecțiune, demni de ocară etc."[1]. Soluția constă în stabilirea proprietății comune care "îi face pe oameni deopotrivă de bogați şi săraci; bogați pentru că au toate lucrurile, săraci pentru că nu posedă nimic".[2] Locuitorii "Cetății Soarelui" viețuiesc în comun, toți lucrează şi sunt remunerați conform necesităților.

Munca este în mare cinste, orişice muncă este onorată, iar muncile mai grele – fierăria, zidăria etc. sunt cele mai stimate. Datorită organizării bune, a atitudinii conştiincioase şi aplicării invențiilor tehnico-ştiințifice, ziua de muncă durează doar 4 ore. Restul timpului solarienii îl dedică unor astfel de activități intelectuale şi fizice ca lectura, discuțiile, scrisul, plimbările, jocuri cu mingea, "lupta dreaptă", aruncări cu lancea, trageri cu arcul etc. O mare atenție se acordă instruirii şi educației copiilor, care de mici învață citirea şi scrisul, iar mai tîrziu matematica, ştiințele naturii şi unele meşteşuguri. Ei sunt repartizați la muncă în acele domenii, în care s-au manifestat mai bine.

La solarieini nu sunt robi, egalitatea este totală. Cea mai mare parte a societății se ocupă cu munca fizică, iar în grup de savanți-sacerdoți răspund de organizarea producerii şi de conducerea societății. În fruntea Cetății se află "Soarele" sau "Metafizicul" – un om excepțional, care cunoaşte istoria tuturor ginților, ritualurile şi legile, republicile şi monarhiile, legislatorii şi inventatorii, ştiințele "fizice, matematice şi astrologice, artele şi, mai presus de toate, metafizica şi teologia". Conducătorul Cetății trebuie să aibă şi o anumită experiență de viață, de aceea el este ales în acest post după împlinirea vîrstei de 35 ani şi rămîne la conducere "atîta timp cît nu se găseşte cineva mai înțelept decît el şi mai apt să guverneze".

[1] *Tommaso Campanella*. Cetatea Soarelui. – Bucureşti, 1959, p. 74 – 75.
[2] Ibidem, p. 75.

Ajutorii lui Metafizicus sunt Puterea (Pon) care se ocupă cu treburile păcii şi ale războiului, cu armata, căci statul trebuie apărat împotriva celor "invidioşi" şi la nevoie trebuie ajutate şi alte popoare ca să-şi creeze o orînduire asemănătoare celei din Cetatea Soarelui; Înțelepciunea (Sin) care conduce cu ştiințele, artele şi învățămîntul; Iubirea (Mor) care se ocupă cu problemele traiului, îmbrăcămintei şi procreării. Pon, Sin şi Mor au un şir de ajutori, numiți după funcția ce o îndeplinesc: Astrologul, Cosmologul, Aritmeticul, Istoriograful, Poetul, Logicul, Medicul, Politicul, Mărinimia, Vitejia, Adevărul, Binefacerea etc. Orişice cetățean poate ocupa orice funcție în dependență de pregătirea şi calitățile lui personale.

Scopul noii orînduiri sociale este fericirea omului. În "Cetatea Soarelui" oamenii "nu servesc lucrurilor, ci lucrurile le servesc lor". Campanella se pronunță pentru o societate echitabilă, fără discordie între oameni, fără războaie, în care toate neînțelegerile sunt lichidate pe calea negocierilor paşnice.

Dar Utopia socială a lui Campanella conține şi un mare neajuns. Ea exclude fericirea, iubirea şi alte manifestări individuale ale cetățenilor, reducînd totul la o conviețuire comună. Ca şi la Platon, în Cetatea Soarelui este anulată familia, femeile şi copiii fiind comuni, iar împerecherea – stabilită de diriguitori.

Reglementarea strictă a traiului cauzează depersonalizarea totală a individului. Solarienii n-au nici nume proprii, ci sunt denumiți după însuşirile fizice – Frumosul, Năsosul, Grăsanul, Încruntatul, Slăbănogul etc. sau spirituale: Iscusitul, Marele pictor etc.

Menționînd aceste momente antirenascentiste, vom menționa totodată şi meritul lui Campanella, care constă în mărețele preziceri pe care le-a făcut: despre rolul decisiv al ştiinței

şi tehnicii în viaţa societăţii, despre însemnătatea instruirii şi educaţiei cetăţenilor, despre necesitatea aprecierii valorii omului după calităţile şi aptitudinile lui, după munca depusă, aspiraţiile lui spre o societate, fără războaie şi exploatare, o societate echitabilă şi fericită.

§ 5. Concepţiile social-politice şi filozofice ale lui Constantin Cantacuzino Stolnicul

Constantin Cantacuzino Stolnicul (1640–1716) e considerat unul dintre marii cărturari şi cugetători români din sec. al XVII-lea. El avea cunoştinţe profunde în istorie, acorda o atenţie sporită valorificării obiective a izvoarelor istorice, evidenţiind îndeosebi fineţea şi justeţea raţionalismului istoric. Ca şi alţi umanişti români ai epocii, Cantacuzino venera antichitatea clasică, dar era preocupat şi de problemele majore ale existenţei noastre: unitatea poporului român, comunitatea de origine romană, precum şi de problema limbii.

Viziunea cărturarului cuprinde şi unele elemente referitoare la interpretarea modificată a noţiunii "Fortuna labilis" (conceptul vieţii nestatornice) care mai curînd exprimă regretul părăsirii lumii pămînteşti, decît atitudinea disprețuitoare faţă de ea. Erudiţia umanistă şi viziunea clară asupra dezvoltării societăţii l-au orientat spre concluzia profundă că cultura contribuie substanţial la înnobilarea personalităţii. În opera fundamentală *"Istoria Îării Rumâneşti"* Constantin Cantacuzino denotă o cultură vastă şi un spirit critic realist de orientare umanistă, fiind fundamentate prin argumente de orientare logică şi istorică. Expunînd diverse aspecte ale derulării evenimentelor istorice şi ale activităţii umane, el face concluzii filozofice, se apropie de conceperea noţiunii "legitate istorică", exprimată prin mişcare, schimbare, dezvoltare. Obiectivitatea şi adevărul atribuie integritate cugetărilor

cărturarului: “Aceia de fac aşa, adecăte de cele ce nu ştiu şi de cele ce nu cunosc, zic că cunosc, iaşte a trufaşilor şi a deşerţilor, părîndu-le că mai cu ruşine le iaste a zice că nu ştiu şi nu cunoscu cele ce nu ştiu şi nu iaste adevăr, decît a minţi şi a zice că cunoaşte şi ştie cele ce nu ştie. Şi nu se domiresc că mult mai mult şi mai mare iaste ruşine a zice minciuna (că ştie), decît a zice adevărul (că nu ştie)”.

Principalul constă în aceea că studierea istoriei necesită nu numai o examinare minuţioasă a izvoarelor, ci şi o folosire adecvată a evenimentelor istorice la formularea unor concluzii şi generalizări. Studiile şi metodele comparative sunt absolut necesare, “deoarece nici unul din lume nu iaşte carele den sine numai să ştie şi nici unul nu au aflat nimic, până cînd n-au fost de altul învăţat. Nici nimeni nu se poate domiri de nici un lucru, de nu mai nainte au văzut, au auzit, sau au cetit şi de nu ca acelea, asemene ca acelea măcar cît de puţin şi de nu acelaşi adevăr şi de lucru ce pofteşti neştine, au zis, sau au scrisu măcar cît de puţin şi de altele ca numai să se poată altul deştepta spre gîndirea acelora şi a altor lucruri încă destul iaşte. Şi carii ca acelea au făcut şi au pomenit, cît de cît măcar, nemoarte mulţămite au auzit şi în bună pomenire au rămas”.

Cronicarul şi cugetătorul Constantin Cantacuzino exprimă gînduri asemănătoare noţiunilor legii negării negaţiei: “Că toate cîte sunt în naştere şi în stricăciune stau, adică una stricîndu-se şi putrezînd, alta se naşte şi se face, cum vedem la toate semînţele; şi pînă nu putrezeşte una, nu naşte alta, şi pînă nu naşte alta, nu putrezeşte cealaltă. Nici pînă nu se strică un chip, nu se face alt chip. Deci pe cum vedem la ceaste fireşti, care iară puterea lui Dumnezeu prin fire le lucrează, adicăte le naşte, le creşte şi le păzeşte. Şi iată aşa, înfăşurîndu-se şi desfăşurîndu-se de la zidirea lumii pînă la sfîrşitul ei vor fi”.

De aici rezultă că între vechi şi nou se stabileşte o anumită interacţiune, între laturile perimate şi cele constructive, fiind evidenţiată şi repetabilitatea. În mod firesc este expusă trecerea de la un nivel mai inferior la altul, mai superior. Noul apare din vechi, mai precis din sînul vechiului. În procesul dezvoltării noul învinge, vechiul este nimicit, iar obiectele, lucrurile, corpurile capătă însuşiri şi stări noi. Putem presupune că distinsul cărturar tinde nu numai să conceapă în aşa mod legea generală a schimbărilor ca atare, dar şi să prezinte explicaţiile de rigoare privind legătura obiectivă dintre stările vechi şi cele noi ale obiectelor. Nimic nu este statornic şi neschimbător pe această lume, toate care există se află în permanentă schimbare şi transformare şi deci le cunoaştem aşa cum sunt.

Recunoscînd caracterul obiectiv al realităţii, Cantacuzino aprofundează sensul acesteia accentuînd că procesele care au loc în lume în esenţa lor sunt dialectice: naşterea şi pieirea, progresul şi regresul, ascendenţa şi descendenţa. Cărturarul nu trece cu vederea nici necesitatea obiectivă care domină în natură şi care nu depinde de om, de voinţa şi dorinţa acestuia.

Din conţinutul lucrărilor cărturarului reiese şi ideea care în unele situaţii capătă nuanţe definitorii: dezvoltarea, ca proces ascendent al lumii obiective, se manifestă printr-o anumită unitate de schimbări cu caracter contradictoriu (pozitive şi negative).

Raportînd concluziile în cauză la studierea societăţii, putem vorbi chiar despre prezenţa unei predilecţii spre o examinare cu adevărat obiectivă şi realistă a lucrurilor şi evenimentelor cu conţinut singular şi cu anumite ritmuri de dezvoltare. Astfel, pentru a prezenta evenimentele într-o interacţiune şi succesiune permanentă, într-o coexistenţă firească, el operează cu rezultatele unor investigaţii proprii bazate pe observaţii

profunde, face comparaţiile şi concluziile respective. Asemenea modalitate creează posibilităţi de a pătrunde în esenţa legilor şi legităţilor cele mai generale referitoare la fenomene şi procese, precum şi de a concepe regularităţile ce le dirijează.

Constantin Cantacuzino încearcă să conceapă şi să expună esenţa noţiunii de civilizaţie, una din noţiunile primordiale în orientarea conceptuală românească din această perioadă. El porneşte de la recunoaşterea faptului că civilizaţia este creată de vechii greci, care au atins nivelul în cauză datorită obiceiurilor nobile şi a cunoaşterii legilor, descoperite tot de ei. Romanii au preluat civilizaţia de la vechii greci. Pentru a argumenta aceste teze cărturarul se sprijinea pe ideile expuse în cărţile vechi, reproducînd şi unele citate destul de semnificative: "tot cine nu iaşte elin, iaşte varvar…", ori "tot cine nu iaşte elin, nici roman, iaşte varvar".

Cărturarul interpretează în mod specific şi conceptul "barbarie", afirmînd că aceasta reprezintă modalitatea de a fi barbar şi că calitatea de a fi barbar ori de a fi civilizat nicidecum nu depinde de originea ori de puterea de care dispune: "măcar de ar fi şi vreunul de vreun neam bun sau stăpânitoriu". Reiese deci că barbarul tot barbar rămîne dacă duce un mod de viaţă în spiritul barbarilor. Prin urmare, elenii şi romanii sunt consideraţi cei mai iluştri, cei mai înţelepţi şi mai viteji, deosebindu-se prin calităţile acestea de barbari, "care nici obiceiu are, nici carte ştie, nici bărbăţie, nici direptate, nici miloserdie are, nici frica lui Dumnezeu, nici vreo bunătate sau vrednicie pe sine să vede, şi mai mult sileşte şi trage a trăi în voia şi poftele sale, decît în legi şi în direptăţi supus şi cuprinsu să fie".

În sens generic, însă, drept criteriu principal sau călăuză în conceperea noţiunii de civilizaţie se prezintă deosebirea calitativă dintre oameni şi animale. Omenirea atinge civiliza-

ția atunci cînd creează învățături sfinte, moravuri şi obiceiuri, cînd e în stare să stabilească o legătură firească între civilizație ca atare (nivelul atins de dezvoltare, perfecțiune, desăvîrşire) şi natura umană, ce ar exprima caracterul original şi modalitatea specifică de existență a omului.

Cugetătorul tinde să conceapă esența adecvată a lumii, îşi dă seama de faptul că tot ce există nu este veşnic şi la o anumită etapă se sfîrşeşte. Destinul este nemilos cu toți, nu cruță pe nimeni, şi este imposibil să prevezi tot ce se întîmplă, tot ce are loc în lume. Cantacuzino e orientat să creadă că derularea evenimentelor şi consecințele lor constituie o stare cognoscibilă de netrecut. Concluzia aceasta are la temelie politica de jaf şi violență a Turciei în țările române. "Că toate lumeştile supuse sunt mutărilor şi toate cîte sunt umblă cu soroc şi cum că de obşte este orbul noroc şi viitoarele lucruri nevăzute sunt". Am putea presupune că autorul are în vedere şi timpul ca timp istoric, ca timp al faptelor omeneşti, care în realitate constituie istoria. Nu prea avem dovezi să realizăm anumite distincții între realitatea socială şi cea fizică a timpului. Un lucru e cert: pentru faptele istorice determinarea temporală reprezintă în acelaşi timp şi o determinare internă de orientare caracterizantă.

El, cărturarul, e obsedat de necesitatea de a concepe în esență procesele de mişcare, dezvoltare şi schimbare după care în mod necesar are loc declinul şi dispariția ori pieirea. Anume însuşirile menționate permit nu numai de a înțelege viața şi faptele umane, dar şi de a determina legea generală a existenței omului. Modul de gîndire are caracter realist şi inductiv. Evoluția gîndului parcurge o cale legică începînd de la observarea anumitor fapte şi acțiuni istorice de ordin particular şi finalizînd cu generalizările respective. Dar atingînd nivelul rîvnit, legea generală a existenței poate fi aplicată din nou, însă de acum la alte situații istorice particulare şi

concrete. Expunerea sau examinarea unor asemenea situaţii prevede o documentare strictă, dar şi o analiză obiectivă a izvoarelor, îndeosebi includerea unor concluzii şi raţionamente echilibrate referitor la aspectele "întunecate" ale istoriei. Scrierea istorică necesită o orientare patriotică, politică şi morală. Este o datorie a noastră de a cunoaşte profund trecutul patriei noastre, întrucît istoria ne prezintă lecţii instructive de apreciere a diverselor fapte şi evenimente. Din exemplele strămoşilor învăţăm, ele ne sunt o călăuză în activitatea noastră orientată spre noi căutări şi porniri.

Constantin Cantacuzino încearcă să formuleze chiar noţiunea de legitate istorică. În concepţia sa orice lucru din realitatea înconjurătoare în mod inevitabil trece prin trei trepte, trei momente, ori situaţii, "dupre ce se fac adecvate urcarea, starea şi pogorîrea au cum zic alţii adăogerea (creşterea), starea şi plecarea". Putem conchide că raţionamentul în cauză reprezintă o lege generală ce vizează lumea în ansamblu care a existat şi va exista. Acest raţionament se include organic în viziunea filozofică integrală a timpului, fiind exprimat într-un mod destul de original. Şi "nici un lucru nu iaşte carele să nu dea pept acesteia, ci numai unele mai în grabă, altele mai tîrziu le trec".

Ca şi Miron Costin, Cantacuzino afirmă nestatornicia acestei lumi: "şi în cele politice pricepem şi cunoaştem că nu-s stătătoare nici unele; ci şi avuţii se pierd, şi domnii se strică, şi împăraţii se mută şi se strămută; şi toate ca acestea, unii pierzînd, alţii găsind, de la unii fugind, la alţii nemerind, orbul noroc, cum îi zic, şi-l zugrăvesc. Şi iară una stricîndu-se şi pierînd, alta făcîndu-se şi crescînd, precum cetim şi semnele aievea, vedem toate şi cunoaştem de cînd este lumea cîte domnii şi crăii, cîte monarhii au fost, care din mici începături şi necunoscute, la cîtă mărire şi putere au venit şi apoi dintr-atîta de mari, la cîtă micşorare şi la cîtă surpare şi

stingere au sosit, cît unele nici nu se mai ştiu şi nici nu se mai pomenesc".

În linii generale opera lui Cantacuzino Stolnicul se include organic în albia umanismului românesc din această perioadă. Ca şi Grigore Ureche sau Miron Costin, el ne îndeamnă să fim chibzuiți, să dăm socoteală faptelor noastre, să ne călăuzim de experiența acumulată de predecesorii noştri. În mod deosebit se accentuează obiectul şi orientarea faptelor omeneşti, evidențiindu-se aspectele: ce să facem şi cum să facem. Este expus un mare adevăr, un profund gînd filozofic, şi anume: pieirea este inevitabilă. Şi numai numele bun şi merituos este singurul lucru în viața omului care nu piere şi care se păstrează în memoria omenirii.

Nerespectarea legităților istorice sau călăuzirea de legi prost întocmite, ignorarea legilor fireşti duce în mod inevitabil la dispariția marilor imperii. Aceasta reiese din legitatea generală a dezvoltării, din nestatornicia lucrurilor, cînd şi avuția agonisită poate fi pierdută, şi domnia zădărnicită, şi multe alte schimbări au loc. Unele monarhii, pornind de la "începuturi mici şi necunoscute", au ajuns mari şi puternice, ca apoi să piardă toată măreția şi puterea şi să dispară fără urme. Vorbind despre necesitatea devenirii istorice şi a tendințelor acesteia, precum şi a evoluției monarhiilor (imperiilor), cărturarul încearcă să pătrundă în esență, să examineze procesul de apariție, dezvoltare şi dispariție, astfel creînd un tablou relativ integral al lumii. Au dispărut şi cele mai puternice monarhii din lume ca, de exemplu, cea a lui Alexandru cel Mare, ori cea a romanilor etc. Şi numai domniile blînde şi înțelepte, precum şi domnitorii care au făcut fapte bune se mai păstrează şi mai rămîn pentru posteritate. Constantin Cantacuzino exprimă ideea că întîmplările care generează declin şi degradrea în dezvoltare au un caracter obiectiv şi nu are rost să fie căutate cauzele lor. Dar nici nu prea avem temei

să afirmăm că tot ce se întîmplă în lume este influenţat de acţiunile nechibzuite ori neraţionale ale oamenilor. Toate sunt "zidite şi făcute" anume aşa ca mai apoi să dispară aşa cum au apărut. El încearcă să pătrundă în esenţa multor evenimente, procese şi fenomene, să le dea o explicaţie ştiinţifică argumentată. Fenomenele neclare el le explică prin voinţa divină, devenind astfel adept al concepţiei medievale despre lume, tinzînd să elaboreze o viziune nouă, modernă.

Predilecţia spre conceperea legităţii este pronunţată, ea fiind însoţită de respingerea forţei ca mijloc de existenţă pentru oameni. Constantin Cantacuzino credea probabil sincer în atotputernicia legii, ea fiind o limită a viziunii iluzorii, conform căreia respectarea strictă a legii poate asigura existenţa în continuare a orînduirii feudale, precum şi prevenirea diverselor proteste şi revolte sociale. "Bunii şi drepţii au legi puse şi nemişcate le ţin ca să poată sta politia şi soţiirea omenească ca nici cei tari şi mari să nu asuprească şi să nu calce pe cei mai slabi şi mai mici, nici cei mici să nu năpăstuiască şi să ocărască pe cei mai mari, nici unul de la altul să răpească şi să ia fără de tocmeală şi fără de lege". Cantacuzino ne îndeamnă să fim orientaţi în permanenţă spre consecinţele faptelor noastre, că în conştiinţă trebuie să persiste în permanenţă ideea realizării finale. El pledează pentru cele mai favorabile consecinţe în derularea evenimentelor istorice.

Ca şi alţi umanişti ai epocii, el evocă oameni şi timpuri, exprimă note nostalgice pentru timpuri mai bune, mai fericite, fiind exprimată şi speranţa într-un viitor mai uman. Putem conchide că faptele istorice expuse în operă denotă o anumită concepere a caracterului de unitate şi totalitate, precum şi semnificaţia lor culturală. Este destul de evidentă şi neliniştea sau pesimismul ce-l încătuşa gîndindu-se la viaţa omului, care, fiind efemeră şi nesigură, este inclusă în legea universală a existenţei efemere a tuturor corpurilor şi fiinţelor din lu-

mea înconjurătoare. Într-un fel sau altul, timpul este relativ şi scurgerea lui este călăuzită de necesitatea ce domină în lume: "Deci dar aşa toate fiind, iată şi domnilor, crailor, împăraţilor, avuţiilor, măririlor şi tuturor celorlalte cîte sunt, aşa se întîmplă şi le vin. Ci numai celor direpte, celor blînde şi celor noi cu înţelepciune le rămîne laudă, fericire de bună pomenire şi pildă folositoare celor buni şi înţelepţi după urmă şi canoane cu care mai mult sau mai slăvit pot sta şi se pot ocîrmui".

Constantin Cantacuzino aplică metode progresiste de investigaţie şi, manifestînd intuiţie istorică, prezintă reconstituiri obiective ale faptelor istorice. El alcătuieşte un "Catalogo di principi della Vallahia" la care anexează şi o listă necompletă a domnitorilor moldoveni, precum şi unele schiţe de portrete ale unor domnitori vestiţi: Radu Negru, Mircea cel Bătrîn, Neagoe Basarab, Mihai Viteazul, Şerban Cantacuzino, Constantin Brîncoveanu. Constantin Cantacuzino tindea să pătrundă în esenţa evenimentelor istorice, să obţină cît mai multe date şi informaţii despre ele. Există chiar presupuneri că el ar fi intuit unirea celor trei ţări româneşti în 1600.

Constantin Cantacuzino a militat pentru un umanism de factură patriotică, instructivă, etică, cu tendinţe practice, un umanism capabil de a forma o conştiinţă istorică adecvată, iar în consecinţă – şi premise istorice reale pentru constituirea conştiinţei naţionale. Adevăratul patriotism al cronicarului se manifestă şi în modalitatea de-a descrie şi prezenta începuturile istoriei ţărilor române. Strămoşii noştri sunt prezentaţi în ipostaze demne, destoinice, cu capul sus, gata să-şi apere moşia în orice moment, stăpîni adevăraţi ai Îării lor. Cronicarul urmărea scopul de a deştepta mîndria patriotică şi aspiraţiile civice ale contemporanilor săi evocînd eroismul, virtuţile străbunilor, cultivînd încrederea poporului în forţele sale, în lupta pentru libertatea şi independenţa Patriei.

El demonstrează că după retragerea romanilor din teritoriile Daciei, pămînturile, populate acum de dacoromani, n-au rămas pustii, după cum afirmă unii istorici. În favoarea acestei teze care corespunde întru totul realității istorice sunt aduse dovezi şi argumente de rigoare care confirmă purul adevăr că poporul român tot timpul a trăit în hotarele sale fireşti. Dovezile şi argumentele social-economice sunt un criteriu de apreciere a vechimii şi continuității poporului român în teritoriile destinate de istorie. În scopul acesta el a folosit numeroase izvoare istorice, hrisoave, precum şi opere din bogatele tradiții populare, îndeosebi acele cu conținut patriotic, dînd dovadă de originalitate şi erudiție. În felul acesta opera lui conține primele aspecte ale adevăratei istorii a neamului nostru.

Stolnicul afirmă că românii reprezintă "nu numai ceştea de aici, ci şi din Ardeal, carii încă şi mai neaoşi sunt, şi moldoveni, şi toți cîți şi într-altă parte se află şi au această limbă măcară fă şi cevasi mai osibită în niste cuvinte den amestecarea altor limbi iară tot unii sunt. Ce dară pe aceştia, cum zic, tot românii îi ținem, că toți aceştia dintr-o fîntînă au izvorît şi cură".

Deci, pentru cărturar este obiectivă originea şi unitatea poporului român cărora le atribuie un profund sens ştiințific şi politic. Este evidențiat faptul că trăitorii țărilor române, adică românii, sunt urmaşii puternicei Rome, care la timpul său a fost stăpînul lumii. Românii sunt moştenitorii nobleței şi elocvenței civilizației romane. Şi dacă "dupre Alexandru Macedon voievozii lui cei mai aleşi prin țările cele mai mari şi mai bune în Asiia au rămas şi s-au aşezat, aşa şi aici dară au rămas de aceia (romani) şi pînă în vremile de pre urmă s-au tras". Din oraşul veşnic, după cum era numită Roma, "mari oameni şi de mari neamuri veniia" în Dacia.

Constantin Cantacuzino este considerat primul cărturar român care a semnalat importanța elementului autohton, precum şi curajul şi aspirațiile de independență ale strămoşilor noştri care continuă să conviețuiască în pofida ocupării Daciei de către romani. Cărturarul face unele concluzii referitor la continuitatea elementului dacic, aduce argumente pentru combaterea "basnei" lui Simion Dascălul.

Constantin Cantacuzino afirmă cu toată certitudinea continuitatea romanilor în Dacia, dovedind existența lor obiectivă ca o realitate istorică. Faptele lor trezeau mirarea străinilor, îndeosebi a cărturarilor, care scriau despre toate acestea: … "nici la cîți bine vor socoti de aceşti rumâni, cum s-au ținut şi au stătut până astăzi aşa, păzindu-şi şi limba-şi cum au putut şi … pământurile aceştea lăcuesc. Care aceştea la puține limbi şi neamuri se vede. Şi mai vîrtos atîtea roduri de oameni, streine şi varvare, preste dînşii au dat şi au stricat, cari peste alții aşa dînd, nici numele, nici alt nimic nu să mai ştie, nici să mai pomeneşti de aceia… Iară ei tot au stătut şi s-au ținut cum sunt".

Constantin Cantacuzino considera drept o datorie a sa, drept o misiune patriotică evocarea trecutului istoric al poporului român, care contribuie să cunoască "lucrurile şi faptele celor mai de demult" ce au avut loc pe pământurile Daciei. Descrierea obiectivă şi argumentată a trecutului istoric ar da o ripostă tuturor acelora care ar încerca să scrie despre strămoşii noştri într-o formă denaturată şi nu s-ar găsi nimeni care să li se împotrivească. De aici rezultă şi caracterul instructiv-educativ al istoriei, cunoaşterea căreia este o necesitate pentru oricine, dat fiind faptul că viitorul se sprijină temeinic pe trecut. De aceea ideile expuse de cărturar denotă o pregătire şi documentare minuțioasă, dar şi o dovadă concretă a activității sale politice.

Astfel, opera lui Constantin Cantacuzino ne familiarizează cu voința legitimă de independență şi suveranitate a poporului român, cu aspirațiile lui spre libertate şi spre afirmarea demnității de neam. În concepția lui, românii sunt purtătorii unor nobile şi frumoase tradiții, demni de a continua asemenea civilizație străveche cum a fost cea a romanilor.

DIN ISTORIA GÎNDIRII FILOZOFICE
Partea I
De la Antichitate la Renaştere
Manual

Redactor: *Ariadna STRUNGARU*
Asistența computerizată: *Valentina OCULOVA*
Serghei SOCINSCHI

Semnat pentru tipar 25.01.99. Formatul 60x84 $^{1}/_{16}$.
Rotaprint. Coli de tipar 20,0. Coli editoriale 18,5.
Comanda 51. Tirajul 100.

Sec]ia Poligrafie Operativă a USM
MD 2009. Chişinău, str. A.Mateevici, 60